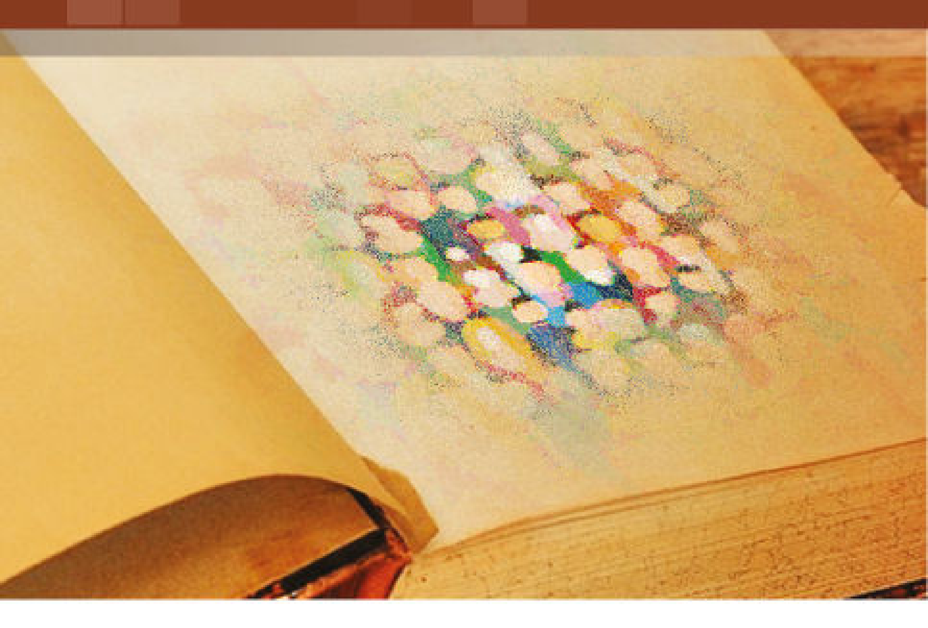
عبد الله حنا

صفحات من تاريخ الأحزاب السياسية في سورية القرن العشرين وأجواؤها الاجتماعية

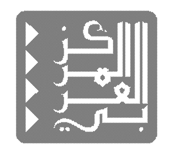


المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

صفحات من تاريخ الأحزاب السياسية
في سورية القرن العشرين
وأجواؤها الاجتماعية

صفحات من تاريخ الأحزاب السياسية
في سورية القرن العشرين
وأجواؤها الاجتماعية

عبد الله حنا



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

حنا، عبد الله

صفحات من تاريخ الأحزاب السياسية في سورية القرن العشرين وأجواؤها الاجتماعية/ عبد الله حنا.

592 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص.525-540) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-182-3

1. سوريا - أحزاب سياسية - القرن 20. 2. سوريا - أحوال سياسية - القرن 20. 3. سوريا - السياسة والحكومة - القرن 20. 4. حزب البعث العربي الاشتراكي (سوريا) 5. الإخوان المسلمون (سوريا) 6. الدين والدولة - سوريا. 7. السياسيون السوريون - تراجم. 8. الحزب الشيوعي السوري. 9. حجاب المرأة - الجوانب السياسية - سوريا. 10. الإسلام والسياسة - سوريا. أ. العنوان.

324.2569104

العنوان بالإنكليزية

Pages from the History of Political Parties in 20th Century Syria and its Social Atmospheres

by Abdullah Hanna

الناشـر



شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، شباط/ فبراير 2018

المحتويات

كلمة لا بدّ منها

اعتذار إلى الأحزاب الكردية

من حق الأحزاب الكردية أن يُخصَّص لها في هذا الكتاب باب كامل، نظرًا إلى وجودها على الأرض وإلى ما قدمته من تضحيات. لكن البحث في نشاط هذه الأحزاب وتتبّع مسارها منذ تأسيس أول حزب كردي في سورية في عام 1957 ليسا بالأمر السهل؛ إذ ليس في استطاعة أي باحث أن يقوم بجمع وثائق هذه الأحزاب التي بلغت قرابة ثلاثة عشر حزبًا وعصفت بها رياح الانقسامات وحُظرت رسميًا، تتبّع تاريخها بمفرده.

إن تأريخ الأحزاب الكردية – مثل غيرها من الأحزاب – بحاجة إلى معرفة البنية التحتية التي قامت على ترابها هذه الأحزاب. وهذا ليس بالسهل على باحث بمفرده، يعمل من دون مساعدة مؤسسات علمية وتمويل، إيفاء البحث حقه.

لا بدّ قبل بدء الكتابة عن الأحزاب الكردية من معرفة الأمور التالية: تاريخ استيطان الأكراد في سورية وأماكن توزعهم وتنقلاتهم[1]؛ سُبل العيش لدى

(1) بحسب علمنا، جرى تحرك قبائل الرعاة الكردية، كغيرها من قبائل الإثنيات الأخرى الرُّحل، وفق مبدأ البحث عن الكلأ والمرعى، وارتياد الينابيع وضفاف الأنهار، إضافة إلى أن السلطات العثمانية دفعت كثيرًا من العشائر إلى السكنى في أماكن أخرى. ونرى أن الرجوع إلى الأرشيف العثماني المتعلق بجباية الضرائب يقدم أمثلة محسوسة لا لبس فيها على أماكن استيطان البشر التي دفعت الضرائب. هذا مع الأخذ في الحسبان أن كثيرين من الفلاحين المستقرين نسبيًا غيّروا أماكن استيطانهم بسبب عوامل كثيرة، والأمر بحاجة إلى دراسات تاريخية علمية لمعرفة تاريخ الاستيطان عبر الأجيال المتلاحقة. =

الأكراد، وهي، كما أعرف، الزراعة البدائية والرعي؛ هل مارسوا الحِرف؟ هل عملوا بالتجارة؟ هل نشأت مدن كردية تجمع بين الحِرف والتجارة وتؤدي إلى ظهور برجوازية كردية لم نسمع بوجودها؟ هل كان الفلاحون ملّاك الأرض أم أن الأغوات استأثروا بالقسم الأكبر من الأرض واستغلوا الفلاحين؟ هل تكونت في المجتمع الكردي بنية طبقية واضحة المعالم؟ متى ظهر المثقفون؟ وما دورهم ومدى فاعليتهم واتجاهاتهم الفكرية؟ ما هي العشائر الكردية؟ وما مدى تجذّرها في المجتمع والأدوار التي قامت بها؟ ما العلاقة بين الأحزاب الكردية والعصبيات القبلية؟ ما تأثير الإسلام في حياتهم؟ وهل هذا التأثير يختلف من منطقة إلى أخرى؟ هل لا تزال النقشبندية سيدة الموقف؟ وما مدى تأثير النقشبندية وغيرها من الطرق الصوفية في العلاقة بين الأغوات الكبار والصغار، وبين الأغوات والفلاحين؟ ما هي المشكلات القائمة بين العشائر العربية

= نقدم مثالًا هو دراسة جنكيز أورهونلو، يُنظر: جنكيز أورهونلو، **إسكان العشائر في عهد الإمبراطورية العثمانية**، ترجمة فاروق مصطفى (بيروت: دار الطليعة الجديدة، 2005 [صدرت الطبعة التركية في عام 1987]). يعتمد الباحث على دفاتر المالية في القرن السابع عشر، فيتتبع، مثلًا، عملية إسكان القبائل التركمانية في عام 1691 وتوطينها في أماكن متعددة، منها ريف حماة، لكنها سرعان ما تركت الأرض وعادت إلى التنقل...، منها وضع الإسكان في أراضي ولايتي الرقة وحلب. وجد سبعة سدود على البليخ، ويدفع المستقرون ثلث المحصول رسم أرض في عام 1692... وجد غربي نهر البليخ 12 نهرًا وأسكنت إلى جوارها القبائل التركمانية. وإلى الشرق من البليخ تسعة أنهار وقنوات أُسكنت فيها 1231 عائلة. كما جرى الإسكان في لواءي حمص وحماة التابعين إلى إيالة طرابلس... فرار المسكَّنين من أماكن إسكانهم إلى أماكن أخرى... الأفخاذ التي جرى إسكانها في حمص وحماة لم تستطع في عام 1711 الصمود أمام غزوات العشائر العربية... وفي إيالة الشام، حُدِّدت أماكن سكن جديدة لمجابهة العشائر العربية، وكانت حوران وأرجاء القنيطرة تضم 300 قرية، ثم انخفضت إلى 20 قرية في عام 1720. ورفضت القبائل التركمانية المجيء إلى هذه المناطق الخالية.

ويشير تصنيف دفاتر المالية إلى طوائف (عشائر) من القبائل العربية الساكنة في أنحاء الرقة من رعايا الإقطاع الهمايوني الخاص، منهم: البوعساف، وعددهم 160 شخصًا؛ البوخميس، وعددهم 100 شخص؛ البو دبش، أتباع وعددهم 120 شخصًا؛ العفادلة، أتباع وعددهم 300 شخص، والمجموع 2801 من الأشخاص. وكذلك طوائف أُخرى عربية ساكنة في أنحاء الرقة في الإقطاع الهمايوني الخاص، وعددها 957 شخصًا، وكذلك بنو ربيعة، وعددهم 160 شخصًا... إن الطوائف المذكورة الساكنة في الدغلات بجوار الرقة، والمتمكنة منها، التي تعمل في الزراعة وحراثة الأرض، تؤدي، مثل غيرها، الميري المترتب عليها من محاصيل أراضيها، وتدفع رسم الرعية لأمير عشيرتها، وهذه المعلومات شُرحت وسُجلت في دفاتر المالية.

والكردية؟ ما مدى تأثر الأكراد في سورية بالأفكار البرجوازية والحداثة؟ وما مدى تغلغل الفكر الاشتراكي في صفوفهم؟ هل للإسلام السياسي موطئ قدم في صفوفهم، أم أن «الهمّ القومي» هو الطاغي؟ ما مدى قوة الطائفة اليزيدية؟ وأين يقف أعضاؤها؟ هل لا يزال للحزب الشيوعي تأثير وازن في الأكراد؟ ما هي الفروق بين الأحزاب الكردية في سورية وأحزاب دول الجوار: العراق وتركيا وإيران؟

هذا غيض من فيض أسئلة منهجية لا بد من الإجابة عنها قبل الشروع في دراسة برامج هذه الأحزاب وسياستها.

إننا لا نملك في ما يتعلق بتاريخ الأكراد سوى دراسة يتيمة بعنوان «الخلفية الاجتماعية لحركة المريدين». وحركة المريدين هي تلك التي قام بها الشيخ إبراهيم في عام 1928 في منطقة عفرين (جبل الكرد)، معتمدًا على الفلاحين وأغوات الدرجة الثانية للوقوف في وجه تسلط أغوات الدرجة الأولى، ولم تكن سلطات الانتداب بعيدة عن هذا الصراع. وبالتالي، فإن التأريخ للأحزاب الكردية في ظل شحّ المصادر يجعل إنجاز هذا العمل شاقًا، آملين أن يتمكن مؤرخو المستقبل من القيام بهذه المهمة[2].

***

بعد الانتهاء من إعداد هذا المخطوط، وقع في يديّ كتاب الباحث السوري محمد جمال باروت، وهو بعنوان: **التكوّن التاريخي الحديث للجزيرة السورية.. أسئلة وإشكاليات التحوّل من البدْونة إلى العمران الحضري**[3]، تناول فيه تاريخ

(2) إضافة إلى كتاب محمد جمال باروت، الذي سنشير إليه بعد قليل، نذكر كتابين صدرا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: **مسألة أكراد سورية: الواقع - التاريخ - الأسطرة** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، لفريق من الباحثين، وعقيل سعيد محفوض، **الأكراد واللغة والسياسة: دراسة في البنى اللغوية وسياسات الهوية** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(3) محمد جمال باروت، **التكّون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحوّل من البدونة إلى العمران الحضري** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

التكوّن الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي للجزيرة السورية، بوصفها جزءًا من إقليم الجزيرة الفراتية التاريخي، قبل إعادة العمران فيها بعد دمارها نتيجة الحملات التتارية، وبعد إعادته في مرحلة التنظيمات العثمانية (في الربع الثالث من القرن التاسع عشر)، وصولًا إلى أقرب اللحظات المعاصرة القابلة للتأريخ، بما في ذلك انطلاق الثورة الزراعية الحديثة في منتصف القرن العشرين. ويحلل باروت بالتفصيل الأصول الأنثروبولوجية لسكان الجزيرة وتطورهم. ويتوقف بشكل مفصّل عند نشوء المجتمعات المحلية الكردية والسريانية في الجزيرة، وعلاقتها بالمسألتين السريانية والكردية التركيتين. وتمتد دراسة باروت لتتناول منطقة عفرين (كرداغ)، ما يلقي الأضواء على المسألة الكردية في سورية.

إن ما يهمنا هنا هو غزارة المعلومات والمصادر التي استقى منها الباحث باروت، وعرْضها الشائق، وتحليلها بأسلوب رصين محايد لافت (وإن كان هذا كله لا يُسرّ الأكراد الشوفينيين). ولا نغالي إذا قلنا إن كتاب باروت، يبني في تناوله الجماعات الكلدو - أشورية والكردية والبدوية العربية أرضية خصبة، تنطلق من أعشابها الربيعية الخضراء نسائم يمكن أن تساهم في معالجة المشكلات المستعصية الحالية التي طفت على السطح بعد آذار/ مارس 2011 وما تلاها من تحركات شعبية انزلقت نحو العسكرة، التي أعقبها الحرب العبثية المدمرة، وما آلت إليه الأوضاع المأساوية في سورية الجريح.

فمن يرغب في معرفة جذور الأحزاب الكردية ومشكلاتها، عليه الرجوع إلى كتاب باروت المشار إليه، وإلى مراجع أُخرى متفرقة[4].

(4) لمن يودّ الاطلاع على الأكراد (أو الكرد) في بلاد الشام، عليه الرجوع إلى: أحمد وصفي زكريا، **عشائر الشام** (دمشق: دار اليقظة العربية، 1947). وفي فصل عن «العناصر غير العربية في بلاد الشام»، ومنها الكرد، ص 309-332. ويقدم الفصل مسحًا لعشائر الكرد وأماكن تموضعهم وترحالهم على جانبي الحدود التركية - السورية.

مقدمة

يتضمن هذا الكتاب، كما يدلّ عنوانه، محورين: **الأول** صفحات من الأحزاب السياسية، **والثاني** الأجواء الاجتماعية التي ساهمت في قيام الأحزاب وصعودها وزوال بعضها.

ويتناول، باختصار، جميع الأحزاب السياسية خلال مرحلة زمنية تمتد طوال القرن العشرين، وتلامس مطالع القرن الحادي والعشرين. وبسبب طول الفترة الزمنية، وجد المؤلف نفسه ملزمًا بالاختصار ومراعاة التوازن بين مختلف الأحزاب ومقدار تأثيرها وفاعليتها على الأرض. ولا يخفى أن للاختصار وعدم الدخول في تفصيلات نشاط الأحزاب سلبيات سعى المؤلف جاهدًا للتخفيف منها، بهدف إعطاء صورة عامة للأحزاب، مع تقصّي الأجواء الاجتماعية المؤثرة وبعثها من ركام الإهمال والنسيان[1].

---

(1) بعد الانتهاء من إنجاز هذا الكتاب بمدّة معينة، وقع في يدنا في أيلول/ سبتمبر 2015 كتاب مهم لمجموعة مؤلفين بعنوان: **خلفيات الثورة: دراسات سورية** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

يلقي القسم الأول منه أسئلة التنمية المأزومة والثورة، و«أضواء على الخلفيات الاقتصادية - الاجتماعية للأوضاع في سورية في الربع الأخير من القرن العشرين ومستهل القرن الحادي والعشرين». وسنعود إلى هذا القسم في فصل التحركات الشعبية المندلعة في آذار/ مارس 2011 وانزلاقها إلى العسكرة بعد ستة شهور. ولا بدّ من الإشارة إلى أن جميع المعارضين من الباحثين يطلقون على التحركات اسم «الثورة»، في حين يرى النظام فيها مؤامرة خارجية، مغفلًا إغفالًا مطلقًا العوامل الداخلية المؤدية إلى اندلاع التحركات أو الثورة، مع الأخذ في الحسبان تعاظم دور العوامل الإقليمية والدولية بتقدّم الأيام وازدياد المصائب. وسنعود إلى هذا الموضوع في آخر قسم.

أغفل معظم الباحثين التربة الاقتصادية - الاجتماعية التي بُنيت عليها هذه الأحزاب، واقتصر اهتمامهم على العوامل السياسية والفكرية المرئية التي طفت على سطح الحوادث. وهذا الكتاب لا يغفل العوامل السياسية والفكرية في قيام الأحزاب ونشاطها، لكنه يشدد على العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية، ويسعى إلى كشف الستار عن تأثيراتها ومفاعيلها المتنوعة. وبسبب تعقّد الحياة الاقتصادية وصعوبة الوصول إلى جذورها، اكتفى الكتاب برصد ما له علاقة بهيكلة البنية الاجتماعية ذات التأثير المباشر والخفي بتكوّن الأحزاب السياسية ونشاطها.

هذه البنية الاجتماعية عمومًا، وجانبها الطبقي خصوصًا، هما المقصودان في تعبير «الأجواء الاجتماعية» التي تحتل حيّزًا واسعًا من الكتاب. والتشديد على الأجواء الاجتماعية نابع من إهمال معظم الباحثين العرب الجوانب الاقتصادية الاجتماعية في مجريات الحوادث. ولا يخفى أن هذا النهج سيدفع بعضهم إلى اتهام الكتاب بـ «الطبقوية»، وهم يضيقون ذرعًا بتسليط الأضواء على الحراك الاجتماعي ودور الشرائح الاجتماعية ومواقفها في عهود الإقطاعية الهابطة والبرجوازية الصاعدة، وكذلك الموقف من «الغرب» بجناحيه الاستعماري والتحرري، في وقت أخذت الأفكار الاشتراكية تحتل مواقع مهمة، أعقبها صعود الإسلام السياسي في الربع الأخير من القرن العشرين.

هذه الأجواء الاجتماعية المتمثّلة في البنية الإقطاعية والرأسمالية، والمتأثرة بالاجتياح الاستعماري، هزّتها في النصف الثاني من القرن العشرين رياح الاقتصاد الريعي النفطي الذي رسّخ دعائم «الدولة الأمنية» من جهة، وساعد على سرعة انتشار الإسلام السياسي وأحزابه من جهة أخرى. ولم يُهمل الكتاب، في المثال السوري، الدور السلبي للقطاع العام المدار من البيروقراطية المستأثرة بجانب كبير من خيراته. وأصبح القطاع العام مع عائدات النفط إحدى الركائز الأساسية للدولة الأمنية القامعة الأحزاب أو المهيمنة عليها. كما لم يغفل المؤلف دور العامل التراثي المتمثّل في رسوخ ركائز الممارسات المملوكية والانكشارية العثمانية في ترسيخ دعائم الاستبداد وتقليص دور الأحزاب.

تتبّع المؤلف هذه الأجواء وما نتج منها من تعثّر قيام الدولة الحديثة وأحزابها لمصلحة «دولة» تأخذ من الحداثة ما يسهّل عليها عملية بسط هيمنتها من جهة، وتنهل من معين التراث الاستبدادي لترسيخ أقدامها من جهة أخرى. وهنا ألقى المؤلف الأضواء على ظاهرة انبعاث تقاليد الدولة السلطانية في إهاب الدولة الحديثة، ودفع بأجهزتها الأمنية إلى ممارسة سياسة وتصرفات هي من صميم الدولة السلطانية التي لم تستطع الدولة الحديثة الخلاص منها. ولهذا أطلق المؤلف على هذه الأجهزة الأمنية اسم «المباحث السلطانية»، وهي أجهزة تعيش بعقلية الاستبداد المملوكي العثماني، ولا علاقة لها بالحداثة، لكنها تستخدم التحديث وما أنتجته الحضارة «الغربية» لتشديد قبضتها على المجتمع ووضع الأحزاب في خيمتها السلطانية المجهزة تقنيًا بأحدث ما أنتجته حضارة الغرب.

***

لعل القارئ يستغرب إدراج فصول، وأحيانًا أقسام، لا تتناول الأحزاب مباشرة، بل تؤسس لمعرفة الأجواء المحيطة بالأحزاب ومدى تأثيرها غير المباشر في تكوّن الأحزاب؛ فالقسم الرابع مثلًا، رمى إلى استبطان مواريث تاريخية ساهمت في عملية تكوّن الأحزاب؛ إذ تناول باختصار شديد عددًا من رموز التيار السلفي النهضوي في بلاد الشام الذين ناضلوا ضد الاستبداد السلطاني، وسعوا سويّة، ومع التيارات النهضوية الأخرى، إلى نقل البلاد من ظلامات الجهل إلى معارج الرقي، وكان لهذه الرموز تأثير في تكوّن معظم الأحزاب وتطورها. كما أورث التيار السلفي النهضوي الشامي حركة الإخوان في سورية بعضًا من منطلقاته، وساهم ذلك في تميّز حركة الإخوان المسلمين السوريين المتصفة باعتدالها وتعاملها السمح مع الأقليات الدينية، من الحركة الأم في مصر، ذات الاتجاه المتشدد.

ربما تدفع نظرة متسرّعة إلى فصل بعنوان «كفاح فلاحي الهبيط ضد الإقطاعية ومواقف الكتلة الوطنية منه» كثيرين إلى الظن بأن هذا الفصل مقحَم على الكتاب. ومردّ ذلك إلى عدم اعتياد هؤلاء على السباحة والغوص في أعماق بحار الأجواء الاجتماعية لاكتشاف سيرورة تكوّن الأحزاب وصعودها

أو هبوطها، وكفاح فلاحي الهبيط في منتصف القرن العشرين خير دليل على ذلك؛ فالاستثمار الإقطاعي للفلاحين في الربع الثاني من القرن العشرين، كان لا يزال واضح المعالم في أجزاء كثيرة من الأرياف السورية، والهيمنة الإقطاعية أرْخت ظلالها الثقيلة على الحياة الحزبية في البلاد. ولا يمكن اكتشاف مكنونات الحياة الحزبية من دون الرجوع إلى كشف العلاقة بين كبار الملّاك من الإقطاعيين والفلاحين الباحثين عن حلفاء لهم في المدينة. ويقدم هذا الفصل إحدى صور الصراع الإقطاعي الفلاحي، ومواقف القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة من هذا الصراع.

كما اختطّ الكتاب نهجَ تناولِ سِير عدد كبير من الشخصيات الحزبية التي كان لها حضور فكري فاعل ودور بارز في الأحزاب التي انتمت إليها. وليس هذا النهج تأليفًا معجميًا على الرغم من «حلاوته»، بل إنه يرمي إلى إلقاء أضواء ساطعة على الأحزاب ونشاطها وما أنتجته فكريًا، كما أنه يقدم من خلال سِير هذه الشخصيات صورة واقعية للمجتمع السوري وتحركاته، وهي شخصيات أُدرجت في مكانين: **الأول** فصل (الثالث) كامل لعدد منها ومن معظم الأحزاب، و**الثاني** (الفصل الثالث عشر) تناول نشاط عدد كبير من قادة هذه الأحزاب وناشطيها في أثناء الحديث عن تلك الأحزاب.

يبحث الكتاب في موضوع «السخرة الإقطاعية والسخرة البيروقراطية.. باعتبارها العبودية المقنّعة التي هي بخدمة الوطن» وأحد نماذج عوامل الهبوط وتراجع الحراك السياسي، تاركين للقارئ فرصة التحليل والتحليق في سماء عالمنا العربي المتخم بعوامل الهبوط، ومنها ظاهرة السخرة البيروقراطية التي لا يتجاسر أحد على الحديث عنها. ويدفع هذا الموضوع إلى التساؤل: هل بالإمكان قيام أحزاب حقيقية تحت وطأة هذه السخرة المكرَّسة لخدمة ذوي النفوذ والسلطان؟ وهذه الظاهرة أنموذج لظواهر كثيرة تكبح انطلاق المجتمعات العربية للتحرر من ظلمات التخلف، والخلاص من الاستثمار واستبداد الحكام. أليس لهذه الظاهرة وغيرها الكثير تأثير في الحياة السياسية الحزبية؟

***

ليس من أهداف المؤلف أن تقتصر قراءة الكتاب على النخبة، بل يأمل أن تشمل الشريحة الأوسع أيضًا، وهذا ما دفعه إلى الكتابة بطريقة تجذب لقراءته البقية الباقية من الباحثين عن المعرفة من الأوساط الشعبية. وتحقيقًا لهذا الهدف، لجأ المؤلف إلى سرد ما سمعه خلال جولاته الميدانية في المدن والأرياف بأسلوب يجذب القارئ كي يتابع الحقائق التاريخية من دون أن يصيبه الكلام المجرد بالملل. ولم يجر وضع هذا الكتاب ليتحول إلى تحفة توضع على رفوف «من أنعم الله عليهم»، أو ليكون مجرد كتاب في مكتبة عامة. لهذا تعمّد المؤلف إدخال أسلوب سرد الحكاية الواقعية الإخبارية في عدد من الفصول، لكشف الحقائق، وجذب القارئ إلى متابعة القراءة من دون أن يبتعد الكتاب عن المنهج العلمي أو يجافي الحقيقة التاريخية. وهذا السرد المصوغ بأسلوب قريب من الحكاية مأخوذ من أفواه من التقى بهم المؤلف، ونقله إما حرفيًا وبلغة المتحدث وإما مختصرًا، مع المحافظة على المحتوى.

مع أن الكتاب يتناول، كما هو واضح من عنوانه، الأحزاب في القرن العشرين، فإن التوقف عند نهاية القرن يُفقد العملية التاريخية السياسية استمراريتها. ولهذا كثيرًا ما جرى تتبّع الحوادث في مستهل القرن الحادي والعشرين للربط بين القرنين. كما ضم الكتاب فصلًا (الفصل العشرون) تحت عنوان: «من المشهد الإسلامي في سورية في أواخر القرن العشرين ومستهل القرن الحادي والعشرين»، وهو فصل مؤلف من أمشاج مختلفة يظن القارئ أول وهلة أنها غير مترابط بعضها ببعض. والهدف من مباحث الفصل التاسع عشر هو إلقاء الأضواء على جوانب من أرضية الإسلام السياسي الذي أخذت تياراته وأحزابه تحتل مواقع مؤثرة في العالم العربي منذ أواخر القرن العشرين. كما يمكن أن يرى بعضهم أن لا علاقة لبعض هذه الفصول بالأحزاب السياسية. ونسوق مثالًا لذلك فصلَ (الحادي والعشرون) «الحجاب في سورية القرن العشرين وعلاقته غير المنظورة بالأحزاب السياسية»، فالفصل لم يتعرض لوضع الحجاب ومشروعيته من الناحية الدينية، بل تناول ظاهرتي الحجاب والسفور المرتبطتين بمرحلتين هزّتا المجتمعين المصري والشامي وغيرهما في القرن العشرين هزًّا عنيفًا وهما:

- صعود النهضة العربية في النصف الأول من القرن الماضي، وكان أحد شعاراتها الرئيسة تحرير المرأة والدعوة إلى السفور.

- صعود الإسلام السياسي واحتلال جانبه المتزمت والمتطرف الساحة الاجتماعية والفكرية، وسعيه الحثيث للعودة إلى حجاب المرأة، معتبرًا عصر النهضة والتنوير الاسلامي عصرًا خارجًا على الإسلام، تهيمن عليه البدع.

فهذا الفصل الطويل للحجاب في كتاب يبحث في الأحزاب السياسية ينبع من رؤية المؤلف بأن عودة الحجاب في أواخر القرن العشرين تحمل في كثير من جوانبها موقفًا حزبيًا بامتياز. وهي، أي عودة الحجاب، أحد تجليات الإسلام السياسي واكتساحه الساحة العربية.

وبعد، نأمل أن نكون قد أضأنا صفحات من تاريخ سورية في القرن العشرين.

الفصل الأول

خلفيات الأحزاب السياسية ومراحل تكوّنها

أولًا: العوامل المؤثرة في تكوّن الأفكار وقيام الأحزاب في المشرق العربي

حتى منتصف القرن التاسع عشر، كانت الأيديولوجيا الدينية الصوفية (أهل الطُرُق) سائدة في المشرق العربي. ومع بداية تكوّن البرجوازية كطبقة، وبفضل الاتصال بأوروبا الرأسمالية، أخذت الأفكار البرجوازية تنتشر بصورة محدودة بين النُخَب المتنورة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين. وهكذا، قامت النهضة العربية متأثرة، بالدرجة الأولى، بالعامل الخارجي الأوروبي البرجوازي، ومتزامنة مع ظهور الدولة الحديثة، ومن ثمَّ متأثرة بالتغيرات الاقتصادية - الاجتماعية الجارية في قلب المجتمعات العربية، ولا سيما عملية الانتقال من أحد أشكال الإقطاعية (الأرض رقبتها للدولة) إلى شكل آخر كرّس المِلْكية الإقطاعية الخاصة المتلائمة مع بداية انتشار الرأسمالية ومفهومها في التملك والاستثمار[1].

تأثرت أفكار المجتمع ومفاهيمه في المشرق العربي في النصف الأول من القرن العشرين بالعوامل الثلاثة الرئيسة التالية:

- **العوامل الاقتصادية - الاجتماعية المغيَّبة من معظم الباحثين العرب،** ونحن سنستند إليها قدر استطاعتنا في هذه الدراسة.

(1) هذا الانتقال عبّر عنه قانون الأراضي العثماني الصادر في عام 1858 الذي جعل تطور العلاقات الإقطاعية الجديدة في حضن نمو الرأسمالية الهامشية والتابعة للغرب الرأسمالي ممكنًا بصوغ قواعد المِلْكية الجديدة وفق مصطلحات إسلامية. وبفضل هذا القانون، تشكلت طبقة إقطاعية جديدة كان لها دور أساس في عرقلة التطور النهضوي.

- **التأثيرات التراثية:** التراث هو حصيلة الحياة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والفنية للطبقات والفئات الاجتماعية التي تعاقبت على بوابات عصور التاريخ العربي الإسلامي. ويلاحَظ أن التيارات المختلفة تتصارع على تفسير التراث وفقًا لمصالحها أولًا، ودرجة إدراكها الحضاري ثانيًا.

والتراث في المشرق العربي ينقسم مجموعتين:

• **تراث ما قبل الإسلام:** فرعوني، قبطي، أرامي، فينيقي، بابلي، أشوري، حميري... إلخ.

• **التراث الإسلامي**، ويتضمن أربع مراحل: تراث عهد الرسول والصحابة؛ تراث العصور الأموية والعباسية والفاطمية؛ تراث المماليك والعثمانيين؛ تراث عصر النهضة منذ أواخر القرن التاسع عشر.

يُقصد بالتراث، عمومًا، النتاج الحضاري لعصر الرسول والصحابة، ومن قام من بعدهم، بالتفسير والشرح والتأويل من الأئمة اللاحقين، وهذا ما يُعرف بالأصول. وكما يبدو بوضوح، فإن هوة زمنية واسعة تفصل بين التراث والحياة الحالية وأحوالها المعقدة. ومن المعضلات التي تواجه رجال الفكر أن ثمة أسوارًا تحول دون قراءة هذا التراث قراءة نقدية عقلانية. والمعروف أن طابو المنع في عالمنا العربي يشمل ثلاثة موضوعات: الدين والجنس والصراع الطبقي، ولقي المجددون في الإسلام مقاومة ضارية من التقليديين لا يتسع المجال هنا لعرضها.

هذه التأثيرات التراثية متعددة الألوان والأشكال والمشارب، وهي ذات جوانب ثورية تحريضية مضيئة، ومساعِدة على الانطلاق والنهضة ورفع سيوف الحرية في وجه الظالمين. وهي من جهة أخرى ذات جوانب محافظة سكونية مرسِّخة للتخلف، وداعية إلى الخضوع والإرجاء والابتعاد عن «المشكلات».

لم يكن النجاح حليف المحاولات المتعددة التي قامت بها قوى اليسار والتنوير، لاستخدام التراث وما يختزنه من عوامل النهوض والتنوير، لدفع عجلة التطور وإشاعة الديمقراطية في المجتمعات العربية.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن التراث كان في أثناء تكوّنه في العصور الخوالي بنية فوقية، ثم ما لبث أن تحوّل مع الزمن إلى بنية تحتية ذات دور حاسم في المناطق التي لم تشهد ثورات اجتماعية عميقة الجذور، كالمنطقة العربية، بما يؤدي إلى تغيير المفاهيم وعقلنة الأفكار.

إن للشمولية ارتباطًا وثيقًا بالجوانب المظلمة من التراث العربي الإسلامي، والاستبداد بأشكاله المختلفة ينهل من معين هذه البنية التحتية التي كانت في يوم ما بنية فوقية؛ فأفكار الفئات الحاكمة وسلوكاتها، خصوصًا في العهدين المملوكي والعثماني، صقلت شكلًا جديدًا من أشكال الاستبداد المعروف بالاستبداد السلطاني الذي أصبح راسخ الجذور بلا منازع. وأباد الاستبداد السلطاني الواحات الديمقراطية، وغيّب المظاهر العقلانية التي ساهمت في إبداع الحضارة العربية الإسلامية في عصر ازدهارها.

بناء عليه، فإن قوةَ الشمولية الممتدة، والمهيمنة اليوم في أرجاء العالم العربي، وترسّخَ أقدامها، تعودان، في رأينا، إلى عوامل كثيرة، أهمها:

- تغلغل جذور الاستبداد السلطاني (المملوكي - العثماني) في تربة المجتمع وفكره.

- لا تزال البنية الفوقية للنظام الإقطاعي تتحكم بعدد من المفاتيح الفكرية للمجتمعات العربية.

- يساهم النظام الريعي، وتحديدًا عائدات النفط، منذ منتصف القرن العشرين، في ترسيخ دعائم الشمولية في مسارين: **الأول** تقوية النزعات الشمولية في الدول المعتمدة ميزانياتها على الريع النفطي، **والثاني** مدّ النشاط الديني المتنوع الأوجه بالأموال النفطية الوفيرة التي تُسهّل على التيارات الأصولية ذات المنازع الشمولية العمل وكسب أفئدة المؤمنين.

نلاحظ منذ بداية عصر النهضة أن قوى التنوير تعرضت للاستبداد بنوعيه: الاستبداد السلطوي، واستبداد (أو ضغط) العامة الخاضعة لإشارة فقهائها...

- التأثيرات الخارجية، والمقصود هنا الأثر الغربي الأوروبي الرأسمالي ومن بعده الاشتراكي. وحمل التأثير الرأسمالي طابعًا مزدوجًا متناقضًا: تمثّل الطابع **الأول** في الفكر البرجوازي المُبَكِر المناهض للإقطاعية، والداعي إلى التحرر والتطور والانعتاق والثورة. ومن معين هذ الفكر نهل رواد النهضة العربية. وتمثّل **الطابع الثاني** في الفكر الرأسمالي الاستعماري الغازي التسلطي المحتل الذي هيمن على المنطقة في مرحلة تطور النهضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين.

أربكت هذه الازدواجية للفكر الغربي (البرجوازي) رواد النهضة وأوقعتهم في حيرة، وأمام إشكالية صعب عليهم حلّها؛ فهم متلهفون على النهوض والتطور والاقتباس من الغرب واللحاق به حضاريًا من جهة، فيما «الغرب» الاستعماري يزحف على بلادهم لاستغلال ثرواتها الطبيعية، وتتنافس رأسمالياته وشركاته الاحتكارية، وتتقاتل على تقسيم مناطق النفوذ في ما بينها، وتقوم بامتصاص الفائض الاقتصادي وتدمير قسم من الصناعات الحرفية، من دون إحلال الصناعة الآلية محلها، من جهة أخرى[2].

أما التأثير الاشتراكي بتنوعاته، فكانت له بصمات واضحة المعالم في منتصف القرن العشرين، وهذا ما سنتناوله بالبحث في فصول لاحقة.

---

(2) من جهة ثالثة، أثّر رأس المال الأجنبي، لهذا الغرب، إيجابيًا في إحداث التغيرات الاقتصادية والاجتماعية الضرورية لنشوء المجتمع الحديث. كما أن التقنيات المستوردة ساهمت في تكوين الأجيال الوطنية الأولى الضرورية للتصنيع والتغيير والإبداع. وفي الوقت نفسه أدت هيمنة رأس المال الأجنبي على القرار الاقتصادي والسياسي، إلى تحويل الأجهزة الحاكمة في عدد كبير من الأقطار العربية إلى توابع للشركات الرأسمالية ولسفراء الدول الأجنبية. وأدى التكوّن النفسي (ما قبل الرأسمالي) للحكام وبطانتهم من جهة، وخضوعهم المباشر وغير المباشر للشركات الرأسمالية والإدارات الدبلوماسية الأوروبية من جهة أخرى، إلى تكوين ازدواجية في الاستبداد الداخلي؛ فحكام الدولة العثمانية مثلًا كانوا أداة طيعة في يد الشركات الرأسمالية والسفارات الأوروبية، فهم ضعفاء أمامهم، لكنهم أقوياء شرسون مستبدون برعاياهم. يُنظر: بدر الدين السباعي، **أضواء على الرأسمال الأجنبي في سورية، 1850-1958**، ط 2 (دمشق: دار الجماهير، 1970)، وعبد الله حنا، **الحركة العمالية في سورية ولبنان، 1900-1945** (دمشق: دار دمشق، 1973)، الباب الرابع.

ثانيًا: الأحزاب السياسية بين سندان المجتمع الأهلي ومطرقة الدولة[3]

1 - المجتمع الأهلي (مجتمع العشائر والطوائف)

المجتمع الأهلي هو مجتمع قائم قبل انتشار الرأسمالية وظهور الدولة الحديثة، وما زال مقيمًا بين ظهرانينا، وله مواقع راسخة الجذور في كثير من مناطق الريف وأحياء المدن. وهو متفوق على المجتمع المدني الحديث العهد، في مجالات شتى، غير مكتوبة ولا ينطق بها جهرًا.

يتألف المجتمع الأهلي من ثلاثة محاور أو ثلاثة تكتلات رئيسة:

- **محور (أو تكتل) القبائل والعشائر والعائلات والقرى وحارات المدن، إضافة إلى الطوائف والمذاهب والمِلَل**. وكثيرًا ما تألفت الطائفة من مجموعة من العشائر أو العائلات، وكانت هذه الوحدات الاجتماعية منغلقة على نفسها ومحيطها، ومشكّلة «دويلة» أو «شبه دويلة» في محيط الدولة الكبرى المركزية (وهي العثمانية) في مثالنا. والواقع أن الفرد في هذه التكتلات لم يكن يعرف عن الدولة المركزية (العثمانية) شيئًا سوى أنها تجبي الضرائب بقسوة، وتسلّط عساكرها على رقاب العباد من دون حسيب أو رقيب. من هنا ندرك أن التكتل الاجتماعي أو الأهلي في عشائر أو طوائف... إلخ كان ضرورة تاريخية أملتها عوامل التبعثر الاجتماعي وغياب الدولة وسعي الفرد إلى نشدان الأمن والأمان في هذه التكتلات الأهلية.

- **محور (أو تكتل) التكاتف الخيري**، حيث تتضامن فرقة اجتماعية ذات صلة قربى عائلية أو مذهبية... إلخ. في جمعيات خيرية لعمل الخير والإحسان إلى الفقراء والمحتاجين من أجل مساعدتهم في التغلب على نوائب الزمن. هذه

---

(3) هذا الفصل مستوحى من: عبد الله حنا، **المجتمعان الأهلي والمدني في الدولة العربية الحديثة** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002).

الجمعيات الخيرية التي لا يزال لها إلى الآن دور كبير في المجتمع، موروث ناصع لمساعدة الناس بعضهم لبعض.

- **محور (أو تكتل) الطرق الصوفية** المنتشرة في الأرياف والمدن، والضاربة جذورها في خلايا المجتمع كلها. كانت هذه الطرق بمنزلة أحزاب لعامة المدن. ويلاحَظ أن بعض هذه الطرق وقف ضد طغيان عساكر السلطان ورفع راية الدفاع عن مصالح «أهل الحرف». وفي حلب، تزعّم الأشراف حركة مقاومة الانكشارية الظالمة، وقدموا كثيرًا من الضحايا في معارك الشوارع. ولا شك في أن الدخول في إحدى الطرق الصوفية شكّل أحد منافذ الأمان الرئيسة لمريديها من أهالي المدن والأرياف، هربًا من الطبيعة المجهولة والمستقبل الغامض واستبداد أهل النظام.

من هنا، يبدو بوضوح أن المجتمع الأهلي السابق للرأسمالية كان يحمل في نسيجه مفاعيل إيجابية أملتها طبيعة المجتمع الإقطاعي السائد آنذاك. لكن كثيرًا من هذه الجوانب الإيجابية أخذت تفقد إيجابيتها مع بداية انتشار الرأسمالية وظهور حركة الإصلاح في الدولة العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر؛ فمع تشكّل الدولة الحديثة التي رافقت الإصلاح وظهور حركة النهضة العربية بمضامينها البرجوازية ومنطلقاتها العقلانية والديمقراطية وركائزها القومية والوطنية، أخذت «التكتلات الأهلية» تفقد أهميتها التاريخية وأدوارها الإيجابية، وأمسى بعضها حجر عثرة أمام التطور الاجتماعي والاندماج القومي والوطني وإرساء أسس المدنية والتمدن.

أخذ بعض التكتلات العشائرية والطائفية... إلخ يقاوم تطور الدولة الحديثة والنهوض بمجتمع موحد يكون جميع «خلق الله» فيه مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات. أما الطرق الصوفية، فأخذت تفقد مهمتها السابقة في ظل الأوضاع الجديدة. ولهذا، فإن حركة التنوير الإسلامي وقفت في وجه الجوانب السلبية للصوفية في معركة لا تزال ذيولها بادية للعيان. وهكذا، تعبد بعض جوانب الطريق للانتقال تدريجًا وببطء من «المجتمع الأهلي» إلى «المجتمع

المدني»، مع رسوخ عملية «تعايش» المجتمعين في ظل دولة حديثة تأخذ من المجتمعين وتسعى إلى «العيش» في أروقتهما.

2 – الدولة العربية الحديثة والاستبداد السلطاني

بدأت معالم الدولة الحديثة تظهر في عالمنا العربي، في مستهل القرن الثامن عشر، مع قيام دولة محمد علي باشا في مصر، متأثرة بحملة نابليون وما حملته من مضامين الحداثة المنتصرة في غرب أوروبا. وجاءت حملة إبراهيم باشا بن محمد علي إلى سورية في عام 1832 لتطرق أبواب الدولة العثمانية السلطانية، منبئة ببداية عهد جديد. لكن التدخل البريطاني – الروسي والمقاومة الداخلية للمجتمع الأهلي أجّلا عملية قيام الدولة الحديثة في بلاد الشام عقدين من الزمن، أي حتى بدأت حركة الإصلاح في الدولة العثمانية تمارس تأثيرًا وئيدًا وسطحيًا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من بطء السير في بناء الدولة الحديثة، فإن بنيان هذه الدولة مهد السبيل لقيام الدولة الحديثة في عهد الانتداب الفرنسي (1920–1943) وما بعد الاستقلال. وهكذا، وضِعت أسس بنيان الدولة الحديثة ذات المضامين البرجوازية في أواخر العهد العثماني، وظهرت معالمه واضحة للعيان في عهد الانتداب وما بعد الاستقلال.

قامت الدولة الحديثة في أوروبا نتيجة انتصار الرأسمالية الساحق على الإقطاعية. أما مشرقنا العربي، وكان جزءًا من الدولة العثمانية، فإن الدولة الحديثة فيه بدأت تتكون في أحضان النظام الإقطاعي بشكله الجديد المتلائم مع بداية انتشار الرأسمالية الضعيفة والتابعة لرأس المال الأوروبي. ولهذا، **كان للدولة الحديثة العثمانية ووريثتها الدولة العربية (السورية، اللبنانية، الأردنية، العراقية، وكذلك المصرية) خصوصيات اتسمت بالصفات التالية:**

– استمرار مفاهيم الدولة السلطانية (المملوكية والعثمانية) في نسيج الدولة العربية الحديثة وخلاياها، وهذا ما أدى إلى طبع هذه الدولة بسِمات الدولة السلطانية المترَعة بطبائع الاستبداد، التي تحدث عنها الكواكبي، والتي

لا نزال نعيش مرارة طغيانها. ولا نعلم ما إذا كان بإمكان التحركات الشعبية في العالم العربي محو هذه الدولة الاستبدادية السلطانية أو إضعافها.

- تأثر قيام الدولة العربية الحديثة تأثرًا واضحًا بأنموذج الدولة الحديثة البرجوازية الأوروبية، أكثر من تأثره، في المراحل الأولى، بالتطورات الاقتصادية الاجتماعية السائرة ببطء في مجتمعاتنا العربية. وكان لرجحان كفة العامل الخارجي على العامل الداخلي أثر واضح في تطور الدولة العربية الحديثة وتشابك القوى الاجتماعية المسيِّرة لها، وتعثّر خطاها.

- أدى التعايش بين الإقطاعية بشكلها الجديد مع التطور الرأسمالي، إلى تعايش المجتمعين الأهلي والمدني، مع رجحان كفة الأول؛ فالمجتمع الأهلي، وريث العلاقات ما قبل الرأسمالية وربيب الدولة السلطانية، بقي محافظًا على كيانه ومقومات وجوده. أما المجتمع المدني الذي تشكِّل الأحزاب السياسية عموده الفقري، والمستند إلى التطورات الرأسمالية والتأثيرات الحداثية الخارجية، فبقي مجتمعًا مهيض الجناح، تهزّه زلازل الدولة السلطانية المتفجرة من أعماق المخزون المملوكي الانكشاري، وتقذفه براكين العشائرية والطائفية (رموز المجتمع الأهلي) بحممها.

هكذا، نرى أن الدولة العربية الحديثة ذات البنية البرجوازية كانت، ولا تزال، تختزن في شرايينها كثيرًا من سمات الدولة السلطانية (المملوكية العثملية). ولا تختلف عن غيرها من دول العالم، قديمه وحديثه، من حيث طابعها الاجتماعي - الطبقي المسخّر لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك. ولا بد من القول إن طابع «الدولة المزرعة» لعدد من الدول العربية، يعرقل عملية قيام دولة حديثة عصرية بأدواتها وفكرها، ويؤخر عملية التنمية التي تنشدها سائر الأقطار العربية.

الدولة العربية الحديثة تحمل بين جنباتها معالم العصرنة والحداثة وبذور التطور من جهة، وتختزن في نسيجها كوابح الموروث الاستبدادي السلطاني (المملوكي العثماني) من جهة أخرى. أما الجوانب المشرقة النيّرة والعقلانية

من تراثنا العربي الإسلامي، فتسعى قوى «التسلط» و«الرجعية» إلى دفنها في الرمال، أو إلى تحريف جوهرها والابتعاد عن تيارات العقلانية التي أبدعت يومًا ما الحضارةَ العربية الإسلامية المزدهرة قبل قيام الدولة السلطانية.

3 - الأحزاب السياسية بين المطرقة والسندان

الأحزاب السياسية التي نتناولها في هذا الكتاب هي الركيزة الأساس للمجتمع المدني الذي لم يستطع أن يتغلب على المجتمع الأهلي، مجتمع الطوائف والعشائر، بسبب ضعف التطور البرجوازي في عالمنا العربي المُثْقَل بمفاهيم عصور ما قبل الرأسمالية. وسوف تقوم فصول هذا الكتاب بتتبّع الأحزاب السياسية بين سندان المجتمع الأهلي (مجتمع العشائر والمذاهب والطوائف) ومطرقة الدولة في العهود التالية: العثمانية، الانتداب، فجر الاستقلال، دولة «الوحدة» و«الانفصال»، دولة «العساكر» وما حملته من متناقضات، ومنها انبعاث الدولة السلطانية في إهاب الدولة الحديثة وتحت راية الاشتراكية...

كما أن الكتاب سيتتبّع في عدد من فصوله ظاهرة المطرقة والسندان في حياة الأحزاب.

ثالثًا: مراحل الحياة الحزبية

قبل ظهور النهضة في منتصف القرن التاسع عشر، كانت الأيديولوجيات الصوفية هي المسيطرة، أكان ذلك في المدن أم في الأرياف. وربما استغرب القراء اعتبار الطرق الصوفية أحزاب الناس أيام زمان، ولهذا سنخصص فصلًا كاملًا لهذه الأحزاب، وسنلاحظ أيضًا تأثيراتها وعلاقتها بالأحزاب، العلمانية منها والدينية.

مع حدوث التغيرات الاقتصادية الاجتماعية، ونتيجة التأثر بأوروبا البرجوازية، أخذت تظهر معالم الدولة الحديثة من جهة، وما تبعها من ظواهر، وفي مقدمها نشوء الأحزاب السياسية، وتزامن نشوء الأحزاب وتطورها مع

نمو الوعي الوطني والقومي من جهة وانبعاث حركة التنوير الإسلامي من جهة أخرى. ومرّ نشوء الأحزاب السياسية، ومن ثم صعودها وهبوطها، بعدد من المراحل:

- مرحلة ظهور النهضة المتزامنة مع الإصلاحات في الدولة العثمانية، والتي تلاها الحكم الاستبدادي للسلطان عبد الحميد.

- مرحلة ثورة الاتحاد والترقي، وإزاحة حكم السلطان عبد الحميد الاستبدادي في عام 1909، ما مهّد الأجواء لظهور الأحزاب في بلاد الشام التي سنخصص لها فصلًا خاصًا.

- مرحلة الانتداب الفرنسي 1920-1943 المتصفة بالسماح بحرّية الأحزاب من جهة، والقبضة الاستعمارية الساعية إلى حكم البلاد بوجه حداثي.

- مرحلة فجر الاستقلال 1943-1958، حيث أُطلقت حرية الأحزاب من جهة، وسعي الحكم البرجوازي الإقطاعي لضبط البلاد قدر طاقته المحدودة. لكن نهاية هذه المرحلة شهدت أزهى عهود سورية الحديثة في الحكم البرلماني والحريات الديمقراطية وصعود الفئات الوسطى وتولّي الطبقة العاملة الناشئة دورًا في الحياة السياسية.

تميّز الوعي الوطني في مرحلته الثالثة من المرحلتين السابقتين بامتداده في أعماق المجتمع، وانتشاره نسبيًا بين فئات واسعة من الشعب، في حين كان الوعي الوطني مقتصرًا في المرحلتين السابقتين على نُخَب محدودة من المثقفين المتأثرين في معظمهم بالثقافة الغربية البرجوازية. وساهم تنامي الوعي الوطني في ظهور الأحزاب التي ضمّت (في ما عدا الإخوان المسلمين) جميع أبناء الوطن، بغضّ النظر عن دينهم أو طائفتهم أو عشيرتهم أو عائلتهم أو مناطقهم. ومعنى ذلك أن ظهور هذه الأحزاب الوطنية كان أول اختراق كبير للمجتمع الأهلي السابق الذي كان يقوم عمومًا على التكتلات المذهبية والطائفية أو التكتلات العشائرية والعائلية التي تراجعت لمصلحة الولاءات الوطنية والقومية.

- مرحلة الوحدة بين سورية ومصر وقيام الجمهورية العربية المتحدة 1958-1961، وهي المرحلة التي مُنعت فيها الأحزاب، وأخذت المباحث السلطانية تشدد النكير على دعاة الحرية، ممهدة الطريق للحكم الشمولي وفصل السياسة عن المجتمع.

- مرحلة عودة الجمهورية السورية إلى الحياة من جديد في أيلول/ سبتمبر 1961، وبالتالي عودة الأحزاب السياسية إلى احتلال واجهة الحوادث في إطار الحياة البرلمانية، مع تشويش الشعبة السياسية لبقايا الاستخبارات السلطانية.

- مرحلة حكم البعث نتيجة الانقلاب العسكري في 8 آذار/ مارس 1963 وما تلاه من فترات لا تزال قائمة حتى الآن (صيف عام 2011). وأهم ما يميّز هذه المرحلة بعهودها المتتالية هو الحكم العسكري المتسربل بثياب حزب البعث المدنية. ومع أن هذا الحزب هو بجناحيه حزب وليد المرحلة الوطنية الديمقراطية ومن أركانها، فإن هيمنة العساكر وعودة الاستخبارات السلطانية التي وُضعت أسس عملها في عهد الجمهورية العربية المتحدة، وعوامل أخرى كثيرة (سيرد ذكرها في فصول لاحقة) جعلته مطية للعسكر، وأداة من أدوات سيطرة العسكرتاريا وحكمها المتميز بتحالف البرجوازية البيروقراطية (العسكرية والمدنية) مع البرجوازية التجارية المتزامن مع انتعاش الفئات الطفيلية، آكلة الأخضر واليابس. هذه العسكريتاريا رفعت سيف تحرير فلسطين لا لتحريرها بل لقطع رأس من يحتج على الاستثمار والاضطهاد الممارس باسم التحرير والاشتراكية المزعومة.

الفصل الثاني

الأحزاب في أواخر العهد العثماني

أولًا: الطرق الصوفية/ أحزاب أيام زمان

بلغت الصوفية أوجها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، حين ظهر عدد من كبار المتصوفة الذين تركوا أثرًا واضحًا في بلاد الشام والعراق والمشرق العربي عمومًا.

في أيام العثمانيين، أصيب الفكر الصوفي بالتخلف والانحطاط، وتحوّل إلى فكر سطحي منغلق، لكنه أدى حاجة ملحة تتلاءم مع أوضاع حياة الجماعات وعهد الفوضى والاضطراب والقلق السائد آنذاك. وكان انتشار تيار الصوفية وحلقاتها المتعددة وفِرقها الكثيرة الوجه الآخر لمتطلبات المجتمعات العثمانية الإقطاعية الشرقية والحرفية[1].

كان انتشار الفِرق الصوفية على نطاق واسع ودخولها إلى أعماق جماهير المدينة صدى للاحتجاج غير المباشر على نظام الحكم السائد آنذاك، ومظهرًا من مظاهر الحياة الحِرفية وحاجتها إلى التكتل والدفاع عن مصالحها المهنية والمعيشية والحياتية. وقامت هذه الجماعات الحِرفية بتحويل المفاهيم الصوفية العقلية والروحية إلى تعبيرات عملية وأسس أخلاقية تسيّر حياتها الاجتماعية،

(1) بشأن الصوفية، يراجع: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، 2 ج (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1994)، ج 1، ص 282؛ **قاموس ماير الحديث** (بالألمانية)، ج 3، مادة صوفية؛ عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي: إلى أيام ابن خلدون** (بيروت: دار العلم للملايين، 1966)، وعادل العوا، «التصوف»، في: خليل الجر [وآخرون]، **الفكر الفلسفي في مائة سنة**، منشورات كلية العلوم والآداب. سلسلة العلوم الشرقية؛ الحلقة 39 (بيروت: منشورات الجامعة الأميركية، 1962).

متّبعة في ذلك تقاليد معيّنة، منها ممارسة رياضة نفسية خاصة تحت إشراف شيوخها المحليين[2].

يمكن القول، إلى حدٍ بعيد، **إنه كان لفِرق المتصوفة دويلاتها الخاصة بها** في إطار الدولة العثمانية، وأحيانًا خارج إطارها؛ فمواكب المتصوفة في شوارع المدن وأزقة القرى وولائمهم في البيوت واجتماعاتهم في المساجد والزوايا، وتغلغل نفوذهم في المدن والقرى وامتداد سلطانهم إلى فئات الشعب المختلفة وتسربهم إلى قصور الحكام والأغنياء، كل ذلك كان من السمات البارزة لعصر ما قبل النهضة وحتى بعد قيامها. وزادت دويلات الطرق الصوفية من عروشها، ورسّخت أقدامها، بما لها من سلطان في قلوب العامة وقسم كبير من الخاصة، وهذا ما دفع توفيق الطويل إلى القول «إن دولة الفقراء الصوفية كانت أثبت قدمًا وأعظم نفوذًا من دولة بني عثمان»[3].

أما أهم الطرق الصوفية التي انتشرت في بلاد الشام، فهي[4]: **البكتاشية** التي تغلغلت في صفوف الانكشارية؛ **المولوية** التي اشتهرت بحفلاتها الدينية في التكايا والزوايا، حتى أُطلق عليهم اسم الدراويش الراقصين؛ **النقشبندية** التي تعتبر نفسها أقرب الطرق وأسهلها على المريد للوصول إلى درجات التوحيد.

---

(2) ليلى الصباغ، **المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1973)، ص 184.

(3) توفيق الطويل، **التصوف في مصر إبان العصر العثماني**، السلسلة الفلسفية والاجتماعية؛ 3 (القاهرة: مكتبة الآداب، 1946)، ص 109، ومحمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، 4 ج (القاهرة: المطبعة الوهبية، 1868)، ج 1، ص 32، وج 3، ص 308.

(4) بشأن الطرق الصوفية، يراجع: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، 8 ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)؛ محمد كرد علي، **خطط الشام**، 6 ج في 3، ط 2، مصحّحة بقلم المؤلف (بيروت: دار العلم للملايين، 1969-1972)، ج 6، ص 276، لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، وفيه فصول وتعليقات وحواش مستفيضة عن دقائق أحوال الأمم الإسلامية وتطورها الحديث وضعها الأمير شكيب أرسلان، ترجمة عجاج نويهض، 2 ج (القاهرة: المكتبة السلفية، 1935م)، ج 2، ص 349؛ محمد جميل الشطي، **أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر، من 1201-1350هـ** (دمشق: دار اليقظة العربية، 1946)، وخليل مردم بك، **أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع** (بيروت: لجنة التراث العربي، 1971).

هذه الطرق لم يكن معترفًا بها من الطرق الرئيسة الأربع التي يعود نسب شيوخها إلى الإمام علي وفاطمة الزهراء، وهي: **الرفاعية** التي لمعت مع وصول أحد مشايخها إلى قصر السلطان عبد الحميد في أواخر القرن التاسع عشر، وهو محمد أبو الهدى الصيادي من خان شيخون إلى الجنوب من حلب. ومثّل الصيادي الجانب الرجعي السلطوي من الصوفية ووقف في وجه حركة التنوير والتجديد الإسلامي، وقام بنشر عدد من الكتب الموضحة والمفسرة للطريقة الرفاعية التي كانت بمكانة الحزب الحاكم في عهد عبد الحميد؛ **الجيلانية** أو **القادرية** التي ظهرت في بغداد وأُحيط مؤسسها بهالة من التقديس والأساطير، وكان لها امتداداتها الواسعة في الأرياف السورية؛ ففي حماة ظهرت **الكيلانية،** وفي البقاع **القادرية،** وفي حوران **الزعبية** التي كان لها دور في الحياة الاجتماعية والسياسية في جنوب بلاد الشام (أرياف حوران والأردن وشمال فلسطين)؛ **البدوية** التي لاقت رواجًا كبيرًا في مصر، ولم تنتشر انتشارًا واسعًا في بلاد الشام؛ **الدسوقية،** وظهرت في مصر أيضًا، وكان لها انتشار في عدد من بقاع الشام، ويُنسب إلى شيوخها كثير من الخوارق؛ **السعدية والجباوية** وغيرهما من الفِرق التي كانت في الواقع أحزابًا للعامة وفق مفاهيم ذلك العصر.

تبين لنا من خلال دراساتنا الميدانية في الأرياف السورية في عامي 1983 و1984 أن الفلاحين احتموا معنويًا بأضرحة الأولياء في قراهم، لإخافة البدو ومنعهم من نهب القرى؛ فالمعروف أن البدو كانوا يخشون ضربات الأولياء وعقابهم إذا هم اعتدوا على القاطنين قرب الأضرحة وفي حمايتها. ولم تكن أضرحة الأولياء تحمي الفلاحين من البدو فحسب، بل إنها كثيرًا ما ساعدت الضعفاء أيضًا على التخفيف من تعسف الأقوياء عندما يطلب الضعفاء المدد من الولي[5]. هذه الظواهر كانت واضحة المعالم أيام غياب الدولة وضعف وجودها في الأرياف، إلا في زمن جمع الضرائب وفرض الغرامات وعصر الفلاحين وإنهاكهم.

(5) سجّلنا بعض هذه الظواهر المستمدّة من دراساتنا الميدانية للأرياف المنشورة في: عبد الله حنا، **القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سوريا ولبنان، 1820-1920،** 2 ج (بيروت: دار الفارابي، 1978).

ثانيًا: الجمعيات والأحزاب السياسية (1908-1914)

1 - السياسة قبل عام 1908

مع بداية الإصلاحات العثمانية، ونتيجة للاتصال بالغرب البرجوازي، ظهرت في بيروت وجبل لبنان مجموعة من الجمعيات الأدبية. وكان لبطرس البستاني وناصيف اليازجي دور بارز في قيام معظمها، وهي: الجمعية السورية للعلوم والفنون (1847-1852)؛ الجمعية الشرقية (1850)؛ جمعية بيروت السرية (1875).

جاء في دستور الجمعية السورية للعلوم والفنون المؤسَّسة في عام 1847، وكان رائدها بطرس البستاني: «إن هذا المحفل يُدعى جمعية سورية لاكتساب العلوم والفنون». وورد في القانون (المادة) الثانية: «إن مقاصد هذه الجمعية هي أولًا استفادة أعضائها من العلوم والفنون بواسطة مفاوضات ورسائل وخطابات وأخبار. ثانيًا: جمع كتب وصحائف، سواء كانت طبعًا أو خطًا، وعلى الخصوص ما كان منها في اللغة العربية موافقًا لمنفعة الجمعية. ثالثًا: إنهاض الرغبة عمومًا لاكتساب العلوم والفوائد مجردة عن المسائل الخلافية في الأديان والأحكام، فإنها لا تتعلق بهذه الجمعية»[6].

إلى جانب الجمعيات، ظهرت أيضًا المجلات، مثل **ثمرات الفنون** و**المقتطف** وغيرهما؛ فـ **المقتطف** صدرت في بيروت في حزيران/يونيو 1876، وشعارها يفصح عن هدفها بأنها: «جريدة علمية وصناعية هدفها نشر علوم الغرب للأخذ منها وتحقيق التقدم». وطفحت أعداد **المقتطف** بـ«المقالات العلمية والفوائد الصحية والمنزلية والأخبار العلمية والصناعية

---

(6) بطرس البستاني، **الجمعية السورية للعلوم والفنون 1847-1852** (بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، 1990)، ص 1. وفي أعقاب الحوادث الطائفية الدامية في عام 1860، أصدر البستاني **نفير سوريا**، وهي رسائل وطنية دعا فيها أبناء البلاد إلى الاتحاد والوئام. كما أصدر في عام 1870 مجلة **الجنان** وشعارها: «حب الوطن من الإيمان».

مما لا غنى عن معرفته». وكان البحث – كما كتب محمد كرد علي في مجلته **المقتبس** الصادرة في القاهرة في ربيع الثاني 1324هـ – في الفلسفة والطبيعة والمعارف المادية، أمرًا «لم تألفه عقول القوم، فثارت مثارات النفوس لأول وهلة واستعظم بعضهم إقدام صاحبي المقتطف على نشر المعارف الطبيعية والمكتشفات العلمية»، ما اضطرهما، مع زحف الاستبداد السلطاني الحميدي، إلى ترك بيروت والهروب إلى القاهرة والاستمرار في إصدار المجلة هناك.

كان «الهروب» من البلد أو التقيّة – وهي ضرب من الكتمان – ديدن جميع العلماء وناشري المعارف العلمية في وطننا أيام الحكم العثماني. وهذا أمر أشار إليه بوضوح صلاح الدين القاسمي في مقالة تحت عنوان «العلم والعامة» نشرها في جريدة **المقتبس** الدمشقية، قال فيها[7]:

«... العامة حُرمت بسبب الجاهلين ما أحلّ الله من العناية بضروب العلوم الرياضية والكونية حتى الدينية كالتفسير والحديث». و«العامي لا مذهب له وإنما مذهبه قول مفتيه في الضغط الفكري على العلماء واضطرار هؤلاء لاتخاذ التقيّة شعارًا في أغلب الأحايين.. وكم كتم العالم ما يجول بخاطره من الحقائق العلمية وشُرد الآخرون إلى بلاد نائية».

2 – الجمعيات والأحزاب السياسية (1908–1914)

هكذا، أوقف الاستبداد التقاليدي والاستبداد السلطوي أيام السلطان عبد الحميد (1878–1908) الإبداع الفكري أكثر من ربع قرن. وبعد زوال حكم عبد الحميد، بدأت تظهر جمعيات وأحزاب سياسية، كان أبرزها:

– **جمعية النهضة العربية**: أُسست في دمشق في عام 1906، ونشطت بعد زوال الاستبداد الحميدي في عام 1908. وكانت مهمتها تعريف شباب العرب المثقفين بعروبتهم، ودعوتهم إلى التعاون «وصلاح المجتمع». ورأى أعضاء الجمعية أن من أسباب تخلّف المسلمين استعجام لغة الدولة الرسمية، وتجاهل

(7) المقتبس، 11/ 6/ 1909.

ما كان يقع في الغرب من نهضة. اختير طالب الطب صلاح الدين القاسمي (1887-1916) أمينًا لسر الجمعية، وكانت له في عام 1912 محاضرة ألقاها في الجمعية تناول فيها «الثورة الفرنسية» التي كانت رمزًا ومنارة لمعظم رجال النهضة العربية[8]؛

- **جمعية الإخاء العربي العثماني** (اسطنبول 1908).

- **جمعية المنتدى الأدبي** (اسطنبول 1909) التي جاء في برنامجها: «إحياء الجامعة العربية وبث روح التعارف، وإحياء عاطفة الإخاء والتعاضد بين أفرادها وجماعاتها بلا تفريق في الدين والمذهب، بحيث يكون الوطن العربي للعرب جميعًا».

- **الجمعية القحطانية السرية** (في نهاية 1909)، ثم جمعية العهد.

- **جمعية العربية الفتاة** المؤسسة في باريس في عام 1911، التي نقلت نشاطها إلى دمشق في عام 1913. وكان من أبرز أعضائها عبد الغني العريسي، الذي عنون افتتاحية مقالة له في جريدته **لسان العرب** (1913) «باسم العرب نحيا وباسم العرب نموت».

- **حزب اللامركزية الإدارية العثمانية** المؤسَّس في القاهرة في عام 1912، وله فروع في عدد من مدن بلاد الشام.

- **الجمعية الإصلاحية البيروتية** المؤسَّسة في بيروت في عام 1912 من تجار وأصحاب بنوك وبعض ملّاك الأراضي والأطباء والمحامين والصحافيين[9].

- **الجمعية الإصلاحية الدمشقية** التي كانت، من جهة، صدى لجمعية بيروت الإصلاحية، وكانت، من جهة أخرى، وليدة التطور الاجتماعي

(8) صلاح الدين القاسمي، **صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين**، قدّم له وحقّقه محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، 1959)، ص 8.

(9) يُنظر تفصيلات هذه الجمعيات في: محمد عزة دروزة، **حول الحركة العربية الحديثة: تاريخ ومذكرات وتعليقات**، 2 ج (صيدا: المطبعة العصرية، 1950).

الاقتصادي والفكري في المدينة وريفها، وكانت من جهة ثالثة ثمرة نمو الوعي الوطني والقومي في صفوف المتنورين. كما عبّرت حركتا الإصلاح في كلٍّ من بيروت ودمشق عن مطامح القوى البرجوازية (الجنينية) في المدينتين في الحصول على قسط من الحكم الإداري والحرية الاقتصادية[10].

في أواسط كانون الثاني/يناير 1913، عُقد في مركز حزب الحرية والائتلاف في دمشق اجتماع ضم «طليعة رجال الإصلاح» الذين انتخبوا عبد الرحمن الشهبندر رئيسًا للجلسة، وناقشوا اللائحة الإصلاحية المقترحة التي لم تختلف في جوهرها عن برنامج الجمعية الإصلاحية البيروتية، وتبيّن من عرض أسماء المشتركين في الاجتماع أن الجمعية الإصلاحية الدمشقية تألفت من تجار ورجال دين ليبراليين، ومن مثقفين وأبناء ملّاك في غوطة دمشق[11].

- المؤتمر العربي 1913 والجمعية الإصلاحية الدمشقية.

بعد تخمر طويل داخل المجتمع العربي في الدولة العثمانية، انتشرت في عام 1913 الأفكار المنادية بالإصلاح بين الفئات البرجوازية الناشئة بمختلف شرائحها. وفي ذلك الجو المُتصف بالنهوض القومي، عُقد المؤتمر العربي الأول في باريس في الفترة 18-23 حزيران/يونيو 1913. وعلى الرغم من عدم مشاركة الجمعية الإصلاحية الدمشقية في المؤتمر - لأسباب لا يتسع المجال هنا لذكرها - فإنها أيدت المؤتمر ودعمت مقرراته في إقامة إدارة لامركزية في كل ولاية عربية. وكان دعم المؤتمر العربي الأول واضحًا في الرسالة التي بعث بها الأعضاء البارزون في الجمعية الإصلاحية

(10) كما أن **الجمعية الإصلاحية الدمشقية** وقفت إلى جانب الفلاحين في عددها الصادر في 10 أيار/مايو 1913. وكذلك اتخذت جريدة **الكرمل** الحيفاوية الخط نفسه في تأييد الفلاحين في عددها الصادر في 11 كانون الأول/ديسمبر 1913. ويسير رفيق رزق سلوم الذي كان في عداد الشهداء الذين أعدمهم جمال باشا، على المنوال نفسه في كتابه. يُنظر: رفيق رزق سلوم، **حياة البلاد في علم الاقتصاد: ملخص باختصار عن أحدث المؤلفات في هذا العلم** (حمص: مطبعة قسطنطين يني، 1912).

(11) المرجع نفسه.

الدمشقية إلى المؤتمر، مؤرخة في 20 أيار/ مايو 1913، نثبت في ما يلي نصها الحرفي[12]:

«إلى المؤتمر العربي الأول

من الحقائق الراهنة أن البلاد السورية خاصة والعربية عامة أصبحت في هذه الأوقات الحرجة الدقيقة عرضة لخطر الاحتلال وغرضًا للمطامع الأجنبية، وأن مستقبلها سيكون قاتمًا ما دامت الحالة التي عليها إدارة البلاد لا تزال على قِدَمِها لا تتغير مع الزمن وحاجات الأمة ولا يداخلها إصلاح حقيقي يكفل راحة الأهلين وسعادتهم، وقد بات كل الناس يعتقدون اعتقادًا باتًا، أنه كلما تأخر إدخال الإصلاح على البلاد كان الخطر إليها أسرع.

وقد أدركت الأمة العربية في عامة الأنحاء هذه الحقيقة المنطقية الناصعة، فقامت تحاول إنقاذ بلادها من الخطر المحدق بها، راضية بأن يمثّلها للقيام بهذا الواجب المقدس طائفة من أبنائها المخلصين ممن أُشْرِبَت قلوبهم حب الحرية الحقيقية في مؤتمر عام يعقد في باريس ويشترك فيه رجال الأمة العربية العثمانية في مصر والشام والعراق وأميركا، للنظر في المسألة العربية ووضعها على بساط البحث والتذرع بالذرائع المشروعة المحققة لإدخال الإصلاح على البلاد حفظًا لها من عاديات الأجانب والدخلاء وإبقاء عليها من خطر الاحتلال بل لتتمتع الأمة العربية بالحياة الاستقلالية الشريفة وهي تتفيأ ظلال الهلال العثماني.

لهذا نوقع هنا ونحن نرحب بهذا المؤتمر العربي ونحيي بقلوبنا ونفوسنا أعضاءه الكرام من بعيد، مشتركين معهم في مقاصدهم النبيلة وغاياتهم السامية راجين أن يتم على يدهم ما نتوخاه نحن وهُم من الإصلاح في القريب العاجل».

كان من المقدر أن تأخذ الحركة الوطنية العربية في بلاد الشام بعد المؤتمر العربي الأول أبعادها القومية مع الخلفيات الاجتماعية التي أخذت تطفو

(12) **المقتبس**، 22/ 5/ 1913.

على السطح، لو لم تنشب في صيف عام 1914 الحرب العالمية الأولى التي وضعت الحركة القومية العربية في أوضاع جديدة.

ثالثًا: نماذج من الخلفيات الاجتماعية (الطبقية) للحياة السياسية الحزبية قبل عام 1918

- «أرباب الوجاهة» يستولون على الأرض ويتحولون إلى طبقة إقطاعية «عثمنلية» معادية للتقدم[13]

أ - الطبقة الإقطاعية ترسّخ بنيانها

بدأت الطبقة الإقطاعية في بلاد الشام، وكذلك في بلاد الرافدين، تتكون في منتصف القرن التاسع عشر، مع صدور قانون الأراضي العثماني في عام 1858 ورديفه قانون الطابو. واستمرت هذه الطبقة في الصعود ونهب الأراضي وتسجيلها بأسمائها، وحرمان الفلاحين العاملين عليها من خيراتها، حتى صدور قوانين الإصلاح الزراعي في أواخر خمسينيات القرن العشرين وفي ستينياته؛ تلك القوانين التي جردت كبار الملّاك من جزء من ملكيتهم الإقطاعية المنهوبة من ملْكيات الفلاحين أو الدولة خلال قرن من الزمن.

مهّد قانون الأراضي العثماني لعام 1858 الطريق لقيام الملْكيات الإقطاعية وظهور طبقة ملّاك الأرض الإقطاعيين[14]؛ فتسجيل (تطويب) الأراضي الزراعية

(13) لعلّ بعضهم يستغرب أو يستهجن دور الخلفيات الطبقية للصراعات، أو بالأصح المناوشات التي قامت في دمشق في أعقاب ثورة الاتحاد والترقي وخلع السلطان عبد الحميد عن عرشه الإقطاعي. ومن يقرأ جريدة **المقتبس** التنويرية التي صدرت في دمشق بعد الانقلاب على عبد الحميد بشهور، يرى بالعين الثاقبة أن المناوشات بين أنصار الرجعة والعودة إلى الوراء، إلى عهد السلطان الإقطاعي المستبد، وأنصار الانطلاق والتحرر من الماضي السلطاني والسير على طريق التنوير والنهوض، له خلفيات طبقية بين مثقفي الطبقة الوسطى المتعاطفة مع الفلاحين وأعيان دمشق، من باشاوات وأغوات وبكوات من ملّاك الأرض الإقطاعيين.

(14) يُنظر النص الكامل لقانون الأراضي العثماني في: **الدستور**، ترجمه عن اللغة التركية نوفل بن نعمة الله بن جرجس بن نوفل (بيروت: المطبعة السورية، 1301هـ)، ج 1، ص 140-161.

بعد عام 1858 ميلادي وصدور قانون الطابو في عام 1275 هجري، لم يكونا في مصلحة الفلاحين المعدمين والفقراء والمتوسطين، بل في مصلحة أغنياء الريف في حدود ضيقة، وفي مصلحة أثرياء المدينة وزعمائها وكبار الموظفين والضباط، ممن سمّاهم محمد كرد علي «أرباب الوجاهة». هذا التملك الجديد للأراضي وما يدره من أرباح وثروة، أحدث خللًا في التوازنات الاجتماعية والسياسية والأسرية، وكوّن قوى جديدة صعدت السلّم الاجتماعي من الفئات الوسطى، مع ترسخ أقدام الأسر القديمة ذات النفوذ الديني، أو التي كانت من أصحاب المالكانات[15].

يمكن تصنيف الأُسر الثرية ذات النفوذ بحسب جذورها التاريخية ونشاطها المهني، والأعمال التي كانت تمارسها سابقًا ولاحقًا، وتحوُّلها إلى طبقة إقطاعية في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، إلى الأصناف التالية [16]:

---

(15) **المالكانة**: نظام التزام الأرض مدى حياة ملتزم الضريبة. ومعنى ذلك أن ملتزم الضريبة ما عاد ملتزمًا إياها مدة محددة من الزمن، كما في نظام الالتزام، بل أمسى ملتزمًا مدى الحياة، أي أن أسلوب المالكانة اقترب كثيرًا من نظام المِلْكية الشخصية، بما في ذلك حق إرث المالكانة. وساد هذا النظام من أوائل القرن الثامن عشر واستمر حتى منتصف القرن التاسع عشر، وتحديدًا حتى صدور قانون الأراضي. ويلاحَظ أن معظم أصحاب المالكانات حوّلها بعد عام 1858 إلى ملكيات شخصية مسجلة في الدفتر خانة. بشأن هذا الموضوع يُنظر دراسات عبد الكريم رافق.

(16) بشأن موضوع الأُسر، يمكن الرجوع إلى: محمد كرد علي، **المذكرات**، 4 ج (دمشق: مطبعة الترقي، 1948-1951م)، و**خطط الشام**، ج 6؛ أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر** (القاهرة: مطبعة بولاق، 1883م)؛ المحبي؛ عبد الرزاق بن الحسن بن إبراهيم البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، 1253-1335م، حقّقه ونسّقه وعلّق عليه محمد بهجة البيطار، 3 ج (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1961-1963)؛ الشطي؛ مردم بك؛ أبو الحسن علي بن محمد الربعي، **فضائل الشام ودمشق**، حققه ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1950)؛ محمد أديب تقي الدين الحصني، **كتاب منتخبات التواريخ لدمشق**، تقديم كمال الصليبي، 3 ج (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)؛ الزركلي؛ رامز طعمة، «ملكية الأرض والسلطة السياسية في دمشق»، **دراسات تاريخية**، العددان 43-44 (1992)، ص 261-291، وكذلك:

Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), and Linda Schatkowiski Schilcher, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries* (Stuttgart: F. Steiner, 1985).

- **الأُسر المرتبطة بالمؤسسة الدينية والمتولية للأوقاف** والمحتكرة للنظامين القضائي والتربوي: قام أفراد هذه الأُسر بتحويل الأرض ذات المِلْكية العامة إلى مِلْكية خاصة بهم، متحولين إلى فئة إقطاعية. والسمة المميزة لهذه العائلات هي انغلاقها على نفسها وعلى مؤسساتها الدينية، وارتباطها الوثيق بالسلطة المركزية الإقطاعية العثمانية، والازورار – مع بعض الاستثناء – عن حركة النهضة والتيارات الداعية إلى الإصلاح والحكم الذاتي اللامركزي.

- **الأُسر ذات الجذور الانكشارية المحلية** الممتهنة الأعمال شبه العسكرية **(الأغوات)**: ركزت هذه الأُسر اهتمامها على العمل في تجارة الحبوب والمواشي، وتعاملت مع المرابين، وعملت في الربا. وربط معظم أفرادها مصالحه بمصالح العاصمة اسطنبول، وكانوا بعيدين عن النهضة العربية وعلى خلاف مع الحركة الوطنية (الإصلاحية). **وهؤلاء امتلكوا أيضًا الأرض وحرموا الفلاحين منها.**

- **الأُسر التجارية العريقة أو الحديثة العهد بالتجارة**: أهم ما يميز أفراد هذه الأُسر ارتباطهم بالتجارة الداخلية والإنتاج المحلي، حيث أمسوا بسبب ارتباطهم بالاقتصاد المحلي (الوطني) أكثر التصاقًا بالسوق الداخلية وأشد تحسسًا بمتطلبات هذه السوق ومصالح الإنتاج المحلي، ولذلك كانوا على اتصال بالعامة وطوائف الحِرف. هذا وتزعم ذوو العقول الدينامية المتنورة نسبيًا منهم حركات الإصلاح في المدن الشامية والعراقية، ونادوا بالحكم اللامركزي، وهُم الذين شكّلوا، مع الزمن، بذور البرجوازية الوطنية الناشئة، لكن **هذه البرجوازية لم تكن برجوازية خالصة، بل كانت برجوازية تجارية، ومالكة الأراضي الزراعية**. ولهذا، كانت مزدوجة الطابع؛ فهي، من جهة، تحمل بذور الثورة والتحرر من القديم الإقطاعي، ومن جهة أخرى تتعاطف، بسبب ملكيتها الأرض، مع العلاقات الإقطاعية السائدة. وانعكس هذا الطابع على سياستها المترددة وخطها المتعرج. وعبّرت جريدة **المقتبس** الدمشقية عن طموحات شباب هذه الأُسر.

- **كبار الموظفين، المدنيين والعسكريين الذين استخدموا مناصبهم للاستيلاء على الأرض** وتحويلها من ملْكية فلاحية أو عامة إلى ملْكية إقطاعية خاصة. واللافت أن معظم العاملين في جمع الضرائب (العُشر) وسَوق العسكر (نظام القرعة والتلاعب به) إلى ساحات القتال تحوّل إلى فئة إقطاعية، ولا يخفى أن معظم هؤلاء تحدّر من الأُسر السابقة الثلاث.

كشف صعود الأُسر في مدن الشام إلى قمة السلطة المحلية (في الولاية) والعثمانية (في اسطنبول) بجلاء تفاعل عملية ديالكتية تلقي الأضواء على **ترابط الاقتصاد بالسياسة**؛ فالجاه والثروة والمنصب (الديني أو السياسي أو العسكري أو الوظيفي) والمقام الاجتماعي، هذه الأمور مجتمعة أو منفردة جلبت «الخير» والأرض المسجلة في دوائر الطابو. وتلك الأرض الواسعة الشاسعة تغّل الواردات والثروات الجديدة على الأسر الصاعدة التي استخدمتها، أي الثروة، لرفاهها أو لزيادة ثروتها، والمحافظة على مناصبها، ورشوة السلطات العثمانية، وشراء المناصب والعقارات، ونهب أراضٍ جديدة، وتجميع ثروات جديدة... وهكذا.

تلك كانت فئة الخاصة التي تكونت في عواصم الولايات العربية ومدنها في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، وشكّلت من عُرفوا بـ «أرباب الوجاهة والنفوذ». وأيد يمين طبقة الخاصة (الأُسر المرتبطة بالمؤسسة الدينية والأُسر شبه العسكرية) الدولة العثمانية الإقطاعية ودعمها، وكان جزءًا منها، وقاوم الدعوة إلى التطور والانفتاح على الحضارة العالمية البرجوازية، وعرقل عملية الانطلاق والإبداع. أما يسار طبقة الخاصة (العائلات التجارية)، فهو الذي بثّ الحياة في حركة النهضة العربية وحركة التنوير الديني، وقاد حركة الإصلاح واللامركزية، وتطلع بأبصاره إلى الاستقلال عن الدولة العثمانية، ودعا - بحذر - إلى التغيير، وكان مع الإبداع والمشجعين عليه. لكن الحركة الإبداعية انبثقت من صفوف العامة، وتحديدًا من صفوف من فُتحت أمامه أبواب مدارس الإرساليات أو البعثات إلى أوروبا. ومن صفوف هؤلاء برز معظم رواد النهضة ودعاة التطور والتغيير

والنُخب المتوهجة من المصلحين الذين عاشوا في واحات محاطة ببوادي الجهل والتخلف وصحاريهما.

ب – التزام ضريبة العُشر يثبت أقدام الإقطاعيين

كانت الدولة العثمانية تطرح ضريبة **الأعشار**[17] في المزاد العلني، كي تقبض ريعها من الملتزم سلفًا، وتطلق له العنان في تحصيلها من المكلَّفين. وكان ملتزمو الأعشار (المعشّرون)[18] من أرباب النفوذ الإقطاعيين المتعاونين مع الحكم على حساب الفلاح، يتبعون طرائق خاصة في التخمين وفي ابتزاز المال منه بدلًا من أخذ الضريبة عينًا على المنتوجات السريعة العطب، كالعنب والبطيخ.. إلخ. أما المواد التي كانوا يأخذون عشرها عينًا فهي الحبوب على الإطلاق، والزبيب واللوز والجوز... إلخ. وكان في كل قرية بضعة أشخاص يسمّون العوانية، اتخذوا تحصيل العشر مهنة لهم، فكان الملتزمون يستعينون بهم في التحصيل في مقابل نصيب من الأرباح. وكثيرًا ما خشي الفلاحون ظلم ملتزمي الأعشار، فدفعوا لهم قرابة ضعف ما سيدفعونه إلى الحكومة. وإذا شعر الملتزمون أن ربحهم قليل، طلبوا من السلطة المتواطئة معهم تعيين خبراء لتقدير المحصول بداعي أن الفلاحين أخفوا إنتاجهم أو باعوه، وفي هذه الحالة يخمّن الخبراء المحصول بأكثر من الضعف. وهكذا، لا يبقى للفلاح إلا ما يسد به الرمق، أو أقل من ذلك. واستعان كثير من الملتزمين الجشعين بالقضاء، وزجوا بفلاحين في السجون وأجبروهم على بيع أراضيهم من الملتزمين وأنصارهم من ذوي النفوذ بأثمان بخسة، لقاء إخراجهم من السجون. والمتتبع تاريخ التزام ضريبة العُشر يلاحظ بوضوح أن **الملتزمين** تحولوا في معظمهم، **بعد عدد من السنين، هم ومن حولهم، إلى ملّاك للأراضي الواسعة، أي أمسوا إقطاعيين** كبارًا أو صغارًا، بحسب نفوذهم وعلاقتهم بالسلطة، أو بحسب قوّتهم العشائرية أو الطائفية.

---

(17) في ما يتعلّق بنظام الضرائب، يراجع: سعيد حمادة، **النظام الاقتصادي في سورية ولبنان** (بيروت: المطبعة الأمريكانية، 1936).

(18) يراجع تقرير لجنة المالية في المجلس النيابي، في جلسة 9 كانون الأول/ ديسمبر 1938، في: **مذكرات المجلس النيابي السوري** 1938، ص 109.

نقل برهانًا على ذلك ما نشرته جريدة **المقتبس** الدمشقية بتاريخ 4 آب/ أغسطس 1909 عن تصرف الإقطاعي وملتزم الأعشار وموقفه من ملتزم آخر أراد الزيادة في مبلغ الالتزام، فماذا كانت النتيجة؟[19]. جاء في **المقتبس**:

لم يكن الأمر مصادفة قيامُ ابن الطبقة الوسطى شكري العسلي بنشر دراسة عن ضريبة العُشر في حلقتين في جريدة **المقتبس**[20]، مميطًا اللثام عن تعسّف الملتزمين من كبار ملّاك الأرض، وجني الأموال من الفلاحين من جهة، وحجب هذه الأموال عن خزينة الدولة لتصب في خزائنهم من جهة أخرى.

هذه هي الدورة التي تمّ فيها الانتقال من ملْكية الأرض للفلاح إلى ملتزم الأعشار، جرت وفق الخطوات التالية:

- فلاح يدفع ضريبة العُشر.

- السلطة الإقطاعية وملتزمو الأعشار يتقاسمون حصيلة الضريبة بينهم.

- الضريبة، مع مجموع الضرائب الأخرى تُنهك الفلاح وتُفقره.

- ملتزم الأعشار الذي جمع قبل مدة الأموال من الفلاحين وعصر جيوبهم، يقرض الفلاح المال بفوائد باهظة.

- الفلاح لا يستطيع إيفاء الدين.

- ملتزم الأعشار يشتري أرض الفلاح المُنهَك بأسعار زهيدة.

---

(19) جاء في **المقتبس**: «في حماة قرية لخالد أفندي البرازي مبعوث حماة (أي عضو مجلس المبعوثان المعادل للبرلمان - المؤلف) بدلها السابق ثمانية آلاف قرش (أي أن ضريبة العشر في هذه القرية المملوكة من آل البرازي مبلغ 8000 قرش، وهو مبلغ زهيد كان يدفعه مالك الأرض والملتزم في آن واحد - المؤلف). ولمّا وضعت (القرية) في المزاد، بلغ ما وصلت إليه خمسة وسبعين ألف قرش. ولما رأى ذلك أخوه باكير آغا، لطم أحد الذين كانوا يزيدون على وجهه في دار الحكومة. واعتمد هو وغيره من المتنفذين على أن لا يدعوا أولئك (لا يسمحون لملتزمين جدد في المزاودة كي تبقى ضريبة العُشر زهيدة ويذهب الفرْق إلى جيوب الإقطاعيين - المؤلف) الذين يقدمون على الالتزام للربح «وتبقى الأرباح للمتنفذين».

(20) يُنظر: **المقتبس**، 2-3/ 6/ 1909.

- قوانين الدولة العثمانية الإقطاعية ودائرة الطابو جاهزة لخدمة صاحب النفوذ والسطوة والمال.. وبخط يد موظف الطابو تسجّل الأرض باسم الملتزم «وفقًا للقانون».

- الفلاح يتحول بعد (الطابو) من فلاح مالك «حر» إلى فلاح محاصص (مرابع) لدى جابي الضرائب.

هذه هي الحلقة الأولى التي انتقلت بوساطتها ملْكية الأرض من الفلاحين إلى كبار الملّاك الإقطاعيين وصغارهم.. وبعدها يبدأ أيديولوجيو «الملْكية الخاصة الإقطاعية» بإقناع الفلاحين والشعب بأن «الملْكية مقدسة» لا يجوز المساس بها، ومن يتجاسر على الشك بهذه «القدسية»، فهو «كافر»، «ملحد»، «زنديق»، «مخرب»، «متمرد» على القوانين والدساتير والأعراف.. وأهم من ذلك أنه يخالف إرادة السلطان خليفة المسلمين. وعلى أي حال، فإن أبواب السجون مشرعة لاستقبال المشككين والمتمردين، وعساكر الدولة العلية طوع بنان الإقطاعي لتدجّن الفلاحين المخالفين.

ج- مأمورو جمع العسكر يتحولون إلى إقطاعيين

أما الحلقة الثانية المتممة للحلقة الأولى (التزام الأعشار) للاستيلاء على أراضي الفلاحين وتسجيلها بأسماء ملتزمي الأعشار وغيرهم من المتنفذين، فتمثّلت في «الخدمة العسكرية» أو ما عُرف بـ «القرعة»، وهنا تتفرع الحلقة المؤدية إلى نزع ملْكية الفلاح وتسجيل الملْكية للمتنفذين إلى خطوتين[21]:

في الخطوة **الأولى**، يتعهد المتنفذ بإعفاء شباب القرية من الذهاب إلى العسكرية لقاء تسجيل الأرض باسمه. ورأس مال المتنفذ هنا هو وجوده في أجهزة السلطة أو علاقته الحميمة أو المريبة برجالها.. فالسلطة تجلب الأرض

(21) في أثناء جولاتنا الميدانية، تواترت من أفواه الفلاحين وقائع تحوّل مأموري جمع العسكر إلى ملّاك للأرض.

والثروة للإقطاعي من دون عناء أو تعب، فتقدم إليه أوراق «الطابو» على صحاف من ذهب عثماني مسكوك من دم الشعوب وعرقها.

في الخطوة **الثانية** يساق رجال القرية إلى العسكرية، وتقل الأيدي العاملة في القرية، لكن «الدولة العليّة» لم تكن تريد أن تعلم أن إنتاج القرية من المحاصيل تراجع بسبب هذا الإجراء الذي سمّوه «جهادًا»... وهنا يأتي ملتزم الأعشار أو المتنفذ أو التاجر، ويتعهد بدفع الضريبة لقاء حصوله على الأرض عن طريق الشراء من أقرباء الفلاحين المرسلين إلى ساحات القتال.

من خلال هذا العرض لعملية استيلاء الأعيان على الأراضي الزراعية وحرمان الفلاحين منها، يمكن فهم الفصل التالي وما كتبته **المقتبس** عن الأعيان والفلاحين، وتعاطف مثقفي الطبقة الوسطى المتنورين مع الفلاحين.

د- الأعيان والفلاحون في مقتبس محمد كرد علي لعام 1910

نشر محمد كرد علي، أحد دعاة التنوير[22]، مقالة في جريدته **المقتبس** الدمشقية بتاريخ 10 آذار/مارس 1910 تحت عنوان «الأعيان»، ننقل منها الفقرات التالية:

«يقول بعضهم إنكم دعوتم وتدعون إلى إسقاط الأعيان من الأنظار ليكون الناس سواسية ويسيرون [ويسيروا] إلى الاشتراكية المعتدلة خطوة تنفع الطبقات كلها... ولكننا نكره أن يعتدي الأعيان على أهل الطبقتين الثانيتين مثلما نكره أن يعتدي أحد من أهلهما على الأعيان. وقد كنا ويعلم الله نقف ضد من حملوا أولئك الفلاحين على المطالبة من الأعيان بأراض لهم باعوها منذ عشرات السنين بيعًا صحيحًا بأوراق رسمية في مرج الغوطة ووادي العجم

(22) كان والد كرد علي من ملّاك الأرض الصغار في الغوطة، أي إنه بالولادة من صغار الأعيان. لكن معرفة كرد علي للغة الفرنسية واطلاعه على مجريات الحضارة الأوروبية البرجوازية جعلاه يقف إلى جانب الحداثة والتغيير، ويقف من الناحية الاجتماعية في منتصف الطريق بين الفلاحين والإقطاعية. وهذا الموقف الوسط نابع من انضمام كرد علي إلى مثقفي الطبقة الوسطى الساعية إلى تحجيم دور كبار ملّاك الأرض من الأعيان.

والقنيطرة وغيرها من أقاليم هذه الولاية. ورأينا ذلك محض اعتداء على الأعيان يلقي الفتنة في البلاد ولا يفيد الفلاحين إلا سلبهم أموالهم وأوقاتهم».

يقصد كرد علي في هذا النص أن إقامة الفلاحين الدعاوى والمحاكم ضد الأعيان الذين سجّلوا الأرض بأسمائهم وحرموا الفلاحين منها، ستؤدي إلى خسارة الفلاحين أموالهم أجورًا للمحاكم من دون جدوى. لماذا؟ لأن جهاز الدولة، وعلى الرغم من الهزّة التي أصابته بعد خلع عبد الحميد السلطان الإقطاعي، كان لا يزال أداة في يد الطبقة الحاكمة من الإقطاعيين، ولم يكن للموظفين من أبناء الطبقة الوسطى القدرة على الوصول بالنضال الفلاحي المناهض للإقطاعية إلى مبتغاه.

جاءت مطالبة الفلاحين بأراضيهم التي اشتراها الأعيان شراء صحيحًا في رأي الأعيان، وشراء يلفه الخداع والتضليل بحسب الرأي الفلاحي، في أعقاب انهيار حكم السلطان عبد الحميد الاستبدادي في عام 1908 وقيام ثورة الاتحاد والترقي؛ إذ توهّمت فئات الفلاحية أن الوقت حان لاسترداد أرضها التي سلبها الأعيان بالوسائل التي تحدثنا عنها في فصل سابق. وواضح من كلام كرد علي وقوف بعض المسؤولين من الحكام الجدد الذين لا يملكون ثروة ووصلوا إلى مناصبهم بعلمهم ومعارفهم، إلى جانب الفلاحين. وهؤلاء حرّضوا الفلاحين ضد الأعيان، وهم، كما جاء في **المقتبس**: «بعض أصحاب الحل والعقد الذين أوصلهم جِدّهم وهمّتهم عن غير ثروة سابقة إلى منصب يأمرون فيه وينهون فيميلون إلى مناصرة الفلاحين، سواء كانوا محقين أم محقوقين، لاهتضام حقوق أصحاب الأملاك وأخذ أراضيهم. والأعيان اشتروا الأملاك أو ورثوها عن آبائهم»[23].

واضح من هذا النص الذي جهد أن يكون حياديًا والوارد على لسان كرد علي في **المقتبس**، أن حركة فلاحية واسعة طالبت باسترداد الأراضي التي نهبها الأعيان في غفلة من أهلها. كما يبدو بجلاء أن مثقفي الطبقة الوسطى،

---

(23) **المقتبس**، 10/ 3/ 1910.

الذين أوصلتهم ثورة الاتحاد والترقي المناهضة للاستبداد إلى السلطة، حرّضوا الفلاحين ودعموهم للمطالبة بالأرض التي سلبها الأعيان في «عهد الاستبداد»، ولا نعلم ماذا جرى لهذه الحركة، وكيف تمكّن الأعيان من إخماد نارها. لكن الوقائع المستقاة من التاريخ المكتوب وأقوال الفلاحين الذين التقينا بهم في الجولات الميدانية، تبين أن الخلاف، بل النضال، بين الفلاحين والأعيان، أي الإقطاعيين، استمر يخبو أحيانًا ويشتعل أحيانًا أخرى حتى صدور قوانين الإصلاح الزراعي في أواخر خمسينيات القرن العشرين.

الفصل الثالث

رموز إسلامية نهضوية في مجابهة الاستبداد وتأثيرها غير المنظور في تكوّن الأحزاب[1]

(1) سنتناول باختصار شديد بعض رموز التيار السلفي النهضوي في بلاد الشام وعددًا من المتنورين الإسلاميين الذين التقوا مع التيار السلفي النهضوي، وناضلوا ضدّ الاستبداد السلطاني، وسعوا سويّة، ومع التيارات النهضوية الأخرى، إلى نقل البلاد من ظلامات الجهل إلى معارج الرقي. وكان لهذه الرموز تأثير في تكوّن معظم الأحزاب وتطورها، كما أنها ساهمت في تميّز حركة الإخوان في سورية، المتصفة باعتدالها وتعاملها السمح مع الأقليات الدينية، عن الحركة الأم في مصر ذات الاتجاه المتشدد.

وإذا استثنينا العلماني المسيحي شبلي شميّل، فإننا تعمدنا في هذا الفصل إلقاء الأضواء على المتنورين من السنّة الذين وقفوا في وجه الاستبداد الحميدي، لنزيل رأيًا شائعًا من أن السنّة العرب كانوا جميعًا إلى جانب السلطان المستبد عبد الحميد. كما يتبيّن من نشاط هذه الكوكبة السنّية المتنورة أن النهضة لم تقتصر على رجال الفكر المسيحيين، كما هو شائع خطأً، بل كان لها أيضًا أنصارها داخل النخب السنّية.

أولًا: محاكمة المجتهدين (1313هـ/ 1896م)

نشأت في دمشق حلقة صغيرة ضمّت لفيفًا من علماء (شيوخ) دمشق المتنورين، وفي طليعتهم الشيخان عبد الرزاق البيطار وجمال الدين القاسمي، الذين «أخذوا يجتمعون على قراءة الحديث ويطلبون، الدليل على أقوال الفقهاء»[2]، فما كان من سلطات دمشق العثمانية آنذاك إلا أن وجهت تهمة الاجتهاد إلى هؤلاء المشايخ، وعقدت مجلسًا خاصًا في المحكمة الشرعية لمحاكمتهم في ما عُرف بمحاكمة المجتهدين. وكانت حادثة المجتهدين هذه من الحوادث العظام في دمشق، في عصر لم يكن في البلاد أحزاب وآراء متنوعة، «ولا يعرف الناس إلا أن الخلافة إسلامية، وأن شرع الله يؤخذ عن مذهب أبي حنيفة»[3].

في عام 1904 أشارت مجلة **المنار**، لصاحبها الشيخ رشيد رضا، إلى حادثة المجتهدين، وانتقدت الزعم القائل بإن باب الاجتهاد أُقفل بعد القرن الخامس، على الرغم من أن كثيرًا من العلماء اجتهد، «ولولا خوفهم من حكومات الجهل لبيّنوا للناس مفاسد التقليد الذي حرّمه الله، ودعوهم بالعمل بالدليل كما أمر الله، وقد علمت الحكومة العثمانية منذ عهد قريب بأن بعض علماء الشام يحملون تلامذتهم على ترك التقليد والعمل بالدليل، فشددت عليهم النكير حتى سكتوا عن الجهر بذلك». وأردفت **المنار** قائلة: «ولا نعرف في ترك الاجتهاد منفعة ما، وأما مضاره فكثيرة، وكلها ترجع إلى إهمال العقل

(2) ظافر جمال الدين القاسمي، **جمال الدين القاسمي وعصره** (دمشق: مكتبة أطلس، 1965)، ص 48.

(3) المرجع نفسه، ص 51.

وقطع طريق العلم، والحرمان من استقلال الفكر، وقد أهمل المسلمون كل علم بترك الاجتهاد فصاروا إلى ما نرى»[4].

ثانيًا: الشيخ محمد رشيد رضا و«مناره» من مصانعة الاستبداد إلى الهجوم عليه

بعد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، برز الشيخ محمد رشيد رضا، الشخصية الدينية الثالثة الداعية إلى التجديد الديني (الإسلامي). وفسّر رضا آراء أستاذيه - الأفغاني وعبده - تفسيرًا محافظًا، لكنه تفسير متقدم قياسًا بتفسير من أتى بعده.

ارتبط اسم رشيد رضا بمجلة **المنار**، وهي «مجلة شهرية تبحث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران»، صدرت في القاهرة في عام 1315هـ - آذار/ مارس 1898م لصاحبها محمد رشيد رضا، المولود في بلدة القلمون إلى الجنوب من طرابلس الشام. وهناك تتلمذ رشيد رضا على عدد من شيوخ طرابلس، وتأثر بالأفغاني ومحمد عبده وبمجلتهما **العروة الوثقى**. ثمّ هاجر في عام 1898 إلى مصر وأصدر مجلة **المنار** التي استمرت في الصدور في القاهرة حتى وفاته في عام 1935[5].

كان غرض **المنار**، كما ورد في المقالة الافتتاحية من العدد الأول في عام 1898، الموضوعات التالية: «الحثّ على التربية، والترغيب في تحصيل العلوم والفنون، وإصلاح كتب العلم، وطريقة التعليم ومجاراة الأمم في الأعمال المفيدة، وطرْق أبواب الكسب والاقتصاد، والتنبيه إلى الخرافات التي مازجت عقائد الأمة، والأخلاق الرديئة التي أفسدت عائداتها، والتعاليم الخادعة، والتأويلات الباطلة التي ألبست الحق توكلًا، ومعرفة الحقائق كفرًا وإلحادًا، وإيذاء المخالف في المذهب دينًا، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات

---

(4) **المنار** (30 تموز/ يوليو 1904).

(5) يراجع: محمد أحمد درنقية، **السيد محمد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية** (طرابلس - لبنان: دار الإيمان، 1980)، ص 21.

صلاحًا، واختبال العقل وسفاهة الرأي ولاية وعرفًا، والذلة والمهانة تواضعًا، والخنوع للذل والاستبسال للضيم رضى وتسليمًا، والتقليد الأعمى لكل متقدم علمًا وإيقانًا».

ثالثًا: العلماني شبلي شميّل (المسيحي بالولادة) والعلاقة الودية بالسلفي النهضوي الشيخ محمد رشيد رضا

إن ظاهرة العلاقة الإيجابية بين الطبيب النهضوي العلماني شبلي شميل وصديقه رجل الدين السلفي النهضوي محمد رشيد رضا صاحب **المنار** تسترعي الانتباه؛ فبمناسبة الضجة التي أثارتها كتابات المستشرق الإيطالي كايتاني، نشرت **المنار** في آذار/ مارس 1908 تقريرًا عن هذا الموضوع تحت عنوان: «رأي الدكتور شميل في القرآن والنبي»[6]. في هذا الرأي، يسعى شميل للتوفيق بين منطلقاته العلمية والمعتقدات الدينية، ويقدم في هذا المجال أنموذجًا لتعامل العلمانيين مع الآراء الدينية السائدة.

خط شميل هذا، المتمسك بالعلمية والعلمانية والمبدئية الصادقة، إلى جانب العمل في الحلف المناهض للاستبداد العثماني، والصداقة الشخصية مع السلفي النهضوي محمد رشيد رضا، كل ذلك دفع رضا إلى الدفاع عن شميل عندما ترشح لعضوية مجلس المبعوثان عن ولاية بيروت في عام 1912.

رابعًا: الشيخ طاهر الجزائري والتوفيق بين الدين والعلم

بعد حادثة المجتهدين بعقد من الزمن، اضطر الشيخ المستنير طاهر الجزائري إلى مغادرة دمشق في عام 1907 والالتجاء إلى مصر، هربًا من الاستبداد الحميدي (العثماني). وكان الشيخ طاهر قد فتح في دمشق طريقًا جديدة كان لها أثرها العميق في مسار التطور الفكري اللاحق في النصف الأول من القرن العشرين، حتى إنه بات رائد حركة التنوير الدمشقية؛ ففي

---

(6) **المنار**، ج 1، مج 11 (آذار/ مارس 1908).

حلقته تخرج عدد من قادة الحركة الوطنية العربية في الربع الأول من القرن العشرين. ووقف «ضد المؤلفين الذين يضيعون الوقت بالمؤلفات الفارغة؛ إذ يتناولون كتابًا قد شرحه من سلفهم شروحًا عديدة، فيعيدون شرحه بنفس ألفاظ الشُرَّاح السالفين بدون إدخال إصلاح أو تجديد أو اختراع في الأسلوب». كما أنه سعى إلى «التوفيق بين الدين والعلم والعمران»، ورأى أن «جمود المعلمين السطحيين المنكرين للخسوف والكسوف والقائلين بتسطح الأرض وارتكازها على قرن ثور (هذا في أواخر القرن التاسع عشر) يبعد خريجي المدارس العصرية عن الدين. ولهذا تجب الحرب ضد جمود الجامدين من أدعياء نصرة الدين الذين يحاولون الحيلولة بينه وبين العلم والعمران». ودعا «إلى الأخذ بالنافع من التمدن الحديث، ماديًا كان أو أدبيًا، ونبذ الضار منه»[7].

«لم يمارس» الشيخ طاهر، كما كتب عنه محمد كرد علي، «التافهات، ولا شغل قلبه بالبدع والضلالات، وكان درس الشيخ طاهر درسًا حقيقيًا يراد منه الرجوع بالشريعة إلى أصولها، والأخذ من آدابها بلبابها، ومحاربة الخرافات، التي استمرأتها طبقات المتأخرين، ولا من يجرؤ على إنكارها»[8]. وواجه مقاومة من أعداء الإصلاح الجامدين الذين كانوا كثيرًا ما يستعينون عليه بالقوة الزمنية، فيشكونه إلى الحكام، ويسوّدون صفحته عندهم. وأخيرًا اضطر الشيخ طاهر في عام 1907 إلى مغادرة دمشق فرارًا من ظلم السلطان عبد الحميد وأتباعه في دمشق، والتجأ إلى مصر، وبقي فيها اثني عشر عامًا. ثم عاد في عام 1919، في عهد الدولة الوطنية العربية، حيث عُيّن عضوًا في المجتمع العلمي ومديرًا لدار الكتب الظاهرية التي كان قد أنشأها في أواخر القرن التاسع عشر.

---

(7) ما وضع من نصوص ضمن أقواس مأخوذ عن: محمد سعيد الباني، **تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر** (دمشق: مطبعة الحكومة العربية السورية، 1920)، ص 73-75.

(8) محمد كرد علي، «الشيخ طاهر الجزائري»، **مجلة المجمع العلمي العربي**، ج 1، مج 1 (كانون الثاني/ يناير 1921)، ص 17-21.

خامسًا: الشيخ عبد الحميد الزهراوي و«رسائل الفقه والتصوف»

أخذ الشيخ عبد الحميد الزهراوي (1871-1916) العلم في حمص على شيوخ زمانه، ثم سافر إلى مصر، وتأثر بنقيب الأشراف فيها توفيق البكري. ولما عاد إلى حمص، أصدر جريدة **المنير** التي كان يطبعها في حمص على الجلاتين، ويوزعها سرًا في البلاد السورية. كانت الجريدة آنذاك متوافقة مع سياسة جمعية الاتحاد والترقي التي اعتقد أحرار العرب أنها ستنقذهم من استبداد السلطان عبد الحميد وإدارته الطاغية. ولهذا ضيّقت السلطات، أيام عبد الحميد، الخناق على الشيخ الزهراوي، ما أجبره على التوقف عن إصدار جريدته.

كان الزهراوي، منذ نشأته، ميالًا إلى الاشتغال بالإصلاح الديني والاجتماعي المرتبط بالسياسة ارتباطًا وثيقًا. ولهذا دخل ميدان السياسة، في وقت كان الاستبداد الحميدي يخيم على البلاد. لكنه لم يتراجع عن آرائه الإصلاحية، وانتقل إلى عاصمة الخلافة اسطنبول لتحقيق أغراضه. وهناك، في الأستانة، عمل محررًا في إدارة جريدة **معلومات** العربية، وكان ما يكتبه فيها موافقًا لمشرب **المنار** الإصلاحية الدينية في القاهرة، وكان يكتب في الحب والبغض والاجتماع والسياسة[9].

سعت سلطات اسطنبول لكسب الزهراوي إلى جانبها عن طريق تعيينه قاضيًا لأحد الألوية. وكان القصد من هذا التعيين الخوف من «أن تسري كهربائية أفكاره المتنورة إلى الغير»، بحسب تعبير صديقه الشيخ أحمد نبهان الحمصي. لكن الزهراوي رفض المنصب، فما كان من السلطات إلا أن أوقفته ووضعته تحت المراقبة في اسطنبول مدة أربعة شهور. ثم أُرسل مخفورًا إلى دمشق للإقامة الجبرية فيها باسم «مأمور إقامة» وبراتب شهري قدره خمسمئة غرش.

(9) عن حياة الزهراوي يراجع: **المنار**، ج 3، مج 19 (30 حزيران/ يونيو 1916)، ص 169 وما يليها. ويُنظر أيضًا ما كتبه صديق الزهراوي الشيخ أحمد نبهان الحمصي في: أحمد نبهان الحمصي، «ترجمة السيد عبد الحميد ابن السيد محمد شاكر ابن السيد إبراهيم الزهراوي»، **المنار**، ج 3، مج 21 (كانون الأول/ ديسمبر 1918)، ص 151.

كتب الزهراوي في أثناء إقامته الجبرية في دمشق رسالة في الإمامة، مبيّنًا شروطها وأرسلها إلى مصر، حيث نشرتها جريدة **المقطم** بإمضاء «ع. ز». ثم **كتب ثلاث رسائل (مقالات) في «الفقه والتصوف» باحثًا في أمر الاجتهاد ونقد بعض المسائل، ما أثار عليه نقمة الجمهور.** ولنترك صديقه الشيخ أحمد نبهان الحمصي يصف لنا ردات الفعل على مقالات الزهراوي. كتب نبهان[10]:

«فلما اطلع على هذه الرسالة بعض المعاصرين الجامدين، أغروا العامة، زاعمين أنه مخالف للدين، فضجّ الناس وقتئذ عن غير روية لأنهم أتباع كل ناعق. وكان الوقت عصر جمعة من أيام رمضان. وحُشِدَت العامة من كل فج، فكادوا أن يوقعوا بالزهراوي شرًا لولا أن تداركته العناية الإلهية، وذلك مما يدل على شجاعته وإخلاصه ويقينه بربه.. وقد أثار بعض المتصفين بصفة العلم هذه الفتنة باسم الانتصار للدين والله يعلم المصلح من المفسد».

اعتقل والي الشام، ناظم باشا، الزهراوي، إرضاء للعامة وخشية عليه من فتكها.. وأخيرًا أُرسل الزهراوي مخفورًا، عن طريق بيروت، إلى الأستانة. فوُضِع هناك في الإقامة الجبرية مدة ستة شهور، ثم أُرسل محفوظًا إلى حمص عن طريق الإسكندرونة وحلب. لم يكن الزهراوي حُرًا في حمص، بل كان «مأمور إقامة»، بالراتب نفسه الذي تقاضاه في دمشق. وبعد مدة وجيزة، وبالتحديد في عام 1902، هرب إلى مصر عن طريق طرابلس الشام. وهناك اشتغل في التحرير في جريدة **المؤيد**، ثم في الجريدة إلى أن خُلع السلطان عبد الحميد وأُعلِنَ الدستور في عام 1908، فعاد إلى سورية وانتُخب عضوًا في مجلس المبعوثان (البرلمان العثماني). وبعدها تزعم المؤتمرَ العربي الأول الذي عُقد في باريس في عام 1913، ثم عُيّن عضوًا في مجلس الأعيان. وكان في عداد قافلة الشهداء الذين أعدمهم جمال باشا في عام 1916.

أصدر الزهراوي في اسطنبول، وبالاشتراك مع شاكر الحنبلي، في أوائل عام 1910، جريدة **الحضارة**، وهي «جريدة عربية يومية سياسية فنية أدبية». وجاء في

(10) المرجع نفسه، ص 152.

افتتاحية العدد الأول بقلم الزهراوي: «إننا ندعو إلى إقامة ميزان العدل في هذه الحكومة، ونقاوم ما نراه حيفًا أو نصرًا للحيف بقدر ما تساعدنا عليه القوانين»[11].

ذكرنا أن الزهراوي كتب في عام 1901، فيما كان في دمشق تحت المراقبة السياسية، رسائله الإصلاحية الثلاث (الفقه والتصوف) التي نَشَرت أُولاها مجلةُ **المنار** وقرّظت «المجموع» لما طُبع على حدة في مصر. وكانت الرسائل تلك أشد نقدًا مما كان يكتبه المصلح الديني الشيخ محمد رشيد رضا في **المنار**، وكانت ردات فعل قوى الاستبداد التقليدي عليها عنيفة[12]. ولْنقرأ ما كتبه الشيخ رشيد رضا في **المنار**[13]:

«وقد كانت هذه الرسائل أشدّ مما كنا نكتبه في موضوعها نقدًا على سعة حرية الرأي هنا (يقصد مصر - المؤلف) وشدة الضغط هنالك (يقصد الدولة العثمانية - المؤلف)، فهاجت عليه حملة العمائم في دمشق، وأشد ما أنكروه عليه فيها القول بالاجتهاد وبطلان التقليد، فهيّجوا عليه الحكومة، فاعتقلته في الشام ثمّ أُرسل إلى الأستانة، ولم يكن سبب ذلك التشديد عليه، والإغضاء عمّن اتُّهموا بالقول بالاجتهاد وإبطال التقليد معه، غيرة من الحكومة على الفقهاء والصوفية أن يوجه إليه انتقاد، ولا مجرد الإرضاء لعصبية الحشوية الجامدين في الشام، وإنما سببه الباطن أنه كان نشر في المقطم مقالة في الخلافة بإمضاء (ع. ز) وهو إمضاؤه الرمزي لكل ما كان ينشره في مصر، وقد وجدت تلك المقالة معه عند القبض عليه وحاول تمزيقها...».

قرّظت **المنار** في كانون الثاني/ يناير 1902 رسائل الزهراوي، وأبدت رأيها فيها. وننشر هذا الرأي حتى يطلع القارئ على الروح السمحاء السائدة لدى سلفية عصر النهضة، ممثَّلة بأحد رموزها، الشيخ رشيد رضا؛ ففي شأن «الفقه والتصوف»، كتبت **المنار**[14]:

---

(11) نقلًا عن: **المنار** (أيار/ مايو 1910)، ص 838.

(12) المصدر نفسه.

(13) **المنار** (19 شعبان 1334هـ [20 حزيران/ يونيو 1916])، ص 170.

(14) **المنار** (29 كانون الثاني/ يناير 1902)، ص 838.

«مجموعة مؤلفة من ثلاث رسائل في انتقاد كتب الفقه والأصول والتصوف لكاتبها العالِم الفاضل عبد الحميد أفندي الزهراوي، وقد نشرنا الرسالة الأولى في المنار... ثمّ وردت علينا الرسالة الثانية مع رسالة التصوف فلم نشأ نشرهما - على احترامنا حرية البحث والنقد واعتقادنا أن العلم لا يرتقى إلا بهما - لأن مثل هذا النقد لا يكون مفيدًا إلا إذا تناوله الخواص بالمناظرة المعتدلة. وإننا نرى أهل العلم الديني يلجؤون في بلاد الاستبداد إلى مقاومة من يخالفهم بالقوة ونراهم في بلاد الحرية لا يجفلون بما يدور بين حملة الأقلام وغيرهم من أمثال هذه المباحث... ولكن رسالة الفاضل الزهراوي مخصوصة بالمساوئ، ولذلك كان يجب أن لا يطلع عليها إلا الخواص فطبْعُها خطأ وإن كان قصد مؤلفها حسنًا. فنحن نجلّ غيرته ونحترم حريته ونمدح شجاعته، على أنه أفرط فيها. ونتمنى أن يطلع العلماء على رسالته وينتقدوها».

ولْنقرأ ما كتبه الزهراوي ونشرته **المنار** في عام 1910 تحت عنوان «الفقه الإسلامي»[15]:

«كلامي في الفقه الإسلامي حملني عليه سبب شريف، ذلك أنني كتبت إلى صديق لي فاضل (هو رشيد رضا - المؤلف) مكتوبًا مطولًا عرضت له فيه نبذة من أفكاري بأننا إخوان سعي في سبيل إصلاح يهتم له الشاعرون بالأحوال وينكره الواقفون الذين تتجاذبهم الأهواء ويتجاذبون الأدواء. والمكتوب جاء فيه إنكار لكثير من العلوم التي يعتبرها المسلمون من العلوم النافعة لهم في دينهم ودنياهم. وأعتبرها أنا بالعكس بما قدم عندي من البرهان فأختار أن يحاورني (أي الصديق رشيد - المؤلف) في قسم من أقسام المكتوب».

«وكلام الفقه الإسلامي يشتمل عند الزهراوي على قسمي العبادات والمعاملات. وهو يريد الاختصار والتبسيط والعودة بالدين إلى البساطة والسهولة والاشتغال بعلوم الدنيا التي تعطي أصحابه القوة والعزة»[16].

---

(15) **المنار** (16 آب/ أغسطس 1910)، ص 417-442.

(16) المرجع نفسه.

في عام 1963، أشار سامي الدهان في «مهرجان الفكر والعقيدة» إلى دور الزهراوي الوطني والفكري، ننقل عنه الفقرة التالية[17]:

«... ولقد رأيناه يعود إلى دمشق بعد ذلك ويخص قلمه بالأمور الدينية وإصلاح الحياة الاجتماعية، وفي هذه الحياة طبقة كانت تتزعم وتتصدر وأكثرها من الشيوخ المتعممين، وفي هؤلاء من لا يزينه علم صحيح وفهم عميق، فانخدعوا بالقشور وخُدعوا الناس بها. فأنشأ الزهراوي يصحح النظرة ويحارب البدع والضلالات، ويرسم في مقالاته حياة النبي، فهو قدوة المؤمنين وأكمل الكاملين - على حدّ تعبيره - فعلى المسلمين أن يقتدوا به. ولذلك عرض له كثيرًا في كتابه 'الفقه والتصوف' ونزع إلى القول بالاجتهاد ومحاربة التصوف الزائف، فثارت عليه العامة وهمّت به لقتله...».

انتصر لآراء الزهراوي المجددة عقلاء العرب، وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده الذي أشار إلى ردات الفعل عندما طُبعت مقالته: «هاج عليه حملة العمائم، وسكنة الأثواب العباعب، وقالوا إنه مرَق من الدين، أو جاء بالإفك المبين... مع أنه لم يقل إلا ما يتفق مع أصول الدين ولا ينكره القارئ والكاتب ولا الآكل والشارب»[18].

سادسًا: مصطفى الغلاييني ونبراسه
هجوم سافر على الاستبداد

مصطفى الغلاييني هو صاحب كتاب **الإسلام وروح المدنية**، المطبوع في بيروت قبل شهر من قيام ثورة الاتحاد والترقي وإعلان الدستور في عام 1908. انتشر الكتاب إذ ذاك «وتلقّاه» - كما كتب الغلاييني - «المسلمون والمسيحيون بالارتياح، لما اشتمل عليه من المباحث الجليلة المهمة، مع الإنصاف والاعتدال». ولم يكد الكتاب ينتشر، حتى «تلقفه جواسيس» السلطان عبد الحميد وحرّضوا

---

(17) مهرجان الفكر والعقيدة لتكريم ذكرى عبد الحميد الزهراوي، رفيق سلوم، عزّة الجندي (دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1963)، ص 22.

(18) نقلاً عن: **المنار**، ج 3، مج 19 (30 حزيران/ يونيو 1916)، ص 170.

الحكومة الاستبدادية على جمعه وإحراقه، وزجّ مؤلفه في أعماق السجون، لأنه مكتوب بحرّية تامة، من حيث المباحث الدينية الإسلامية والسياسية. وبعد إعلان الدستور في تموز/ يوليو 1908، أُطلق الغلاييني الذي كتب في جريدته **النبراس** عن حادثة الكتاب، خاتمًا الخبر بالجملة التالية: «ولولا أن منّ الله علينا بإعلان الدستور وخذلان الجواسيس، لم نكن ندري بأي أرض نحن الآن»[19].

سابعًا: صلاح الدين القاسمي الإسلامي العروبي الجريء

صلاح الدين القاسمي، المولود في دمشق في عام 1887 للشيخ محمد سعيد القاسمي، كفله بعد وفاة أبيه أخوه الشيخ جمال الدين الذي كان ممن حاكمتهم سلطات دمشق العثمانية بدعوى تأسيس مذهب جديد، وهو ما كان ورفاقه يرون أنهم في عملهم يجتهدون. كان جمال الدين إمامًا لجامع السنانية في دمشق ويدّرس التفسير وعلوم الشريعة الإسلامية والأدب. وكان من المنادين باتخاذ اللغة العربية لغة البلاد ومعاديًا لسياسة التتريك. ومن هنا ندرك الخط الفكري الذي سار عليه شقيقه صلاح الدين في السير خطوة إلى الأمام باتجاه النهضة العربية.

تعلم صلاح الدين في «مكتب عنبر»، ونال شهادة الطب من المدرسة الطبية في دمشق في عام 1914. ويلاحَظ أن النشاط الثقافي السياسي للشاب صلاح الدين القاسمي تركز في فترة الدراسة، أي قبل عام 1914. ولا نعرف له نشاطًا فكريًا يذكر بعد حصوله على شهادة الطب. ولعل أوضاع الحرب وهجرته إلى الحجاز للعمل حالت، أو حدّت، من نشاطه الثقافي. ولم يلبث أن توفي في الطائف في عام 1916، وهو ابن تسعة وعشرين عامًا[20].

---

(19) **النبراس** (بيروت)، 15/ 9/ 1909.

(20) أخذنا المعلومات الواردة عنه من كتاب: **الدكتور صلاح الدين القاسمي، 1305-1334: آثاره، صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين**، قدّم له وحقّقه محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، 1379-1959).

نشأ القاسمي في مناخ إسلامي عربي ترجّح فيه كفة القومية العربية؛ إذ كان وأقرانه «يؤمنون أن العروبة أكرم عناصر الجامعة الإسلامية، وأن الله اختارها لحمل أمانات الإسلام في عصره الأول، وأن أول ما أساء به المسلمون إلى أنفسهم قبل أكثر من ألف سنة كفّهم يد العروبة عن إدارة دفة الإسلام ودولته»[21].

كانت مهمة جمعية النهضة العربية التي اختير القاسمي كاتمًا لسرها والمؤسسة في عام 1314هـ/ 1906م، تعريف شباب العرب المثقفين بعروبتهم ودعوتهم إلى التعاون و«صلاح المجتمع». ورأى أعضاء الجمعية، ومنهم القاسمي، إن أسباب تخلّف المسلمين استعجام لغة الدولة الرسمية، وتجاهل ما كان يقع في الغرب من نهضة[22]. لهذا، فإن من بواكير نشاط القاسمي المحاضرة التي ألقاها في عام 1330هـ/ 1912م في جمعية النهضة العربية، بعنوان: «الثورة الفرنسية»، التي كانت رمزًا ومنارة لمعظم رجال النهضة العربية[23].

عندما اتهمت قوى الجمود في دمشق الشيخ جمال الدين القاسمي بالوهابية[24]، كتب أخوه صلاح الدين مقالة لمجلة **المقتطف** القاهرية تحت عنوان: «الحشوية والوهابية»، معرّفًا الوهابية على نحو إيجابي، وبكثير من الجرأة والشجاعة، ودان في الوقت نفسه قوى الجمود التي نعتها بالحشوية. جاء في المقالة[25]:

---

(21) المرجع نفسه، ص 8.

(22) المرجع نفسه، ص 10.

(23) المرجع نفسه، ص 20.

(24) كانت الوهابية في ذلك الحين تهمة تُلصق بدعاة التحرر من المسلمين. وكانت الوهابية في بلاد الشام إحدى قلاع قوى التنوير ضد الجمود والتحجر السائدين في المجتمع الإقطاعي العثماني. والوهابية لم تكن على وئام مع الدولة العثمانية وسلاطينها. وحتى منتصف القرن العشرين، كان معظم المتنورين في بلاد الشام ينظر إلى الوهابية نظرة إيجابية مفعمة بالتأييد. أما النظرة إلى الوهابية اليوم، بعد أن دخلت في مرحلة التشدد والتطرف، فتختلف عن نظرة رواد النهضة إليها في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين.

(25) **المقتطف** (القاهرة)، ج 3، مج 34 ([1909])، ص 223-227.

«إن حجة الإسلام الغزالي سمّى المناهضين للإصلاح بالحشوية. وهُم اليوم ضروب: فمنهم حشوية الدين وحشوية العلم وحشوية السياسة. ولشدّ ما لقي المصلحون (الأمرّين) من شيوخ السوء حشوية الدين الجامدين، في سبيل الدعوة إلى الحق، ولشدّ ما نالهم من النكبات ماديًا وأدبيًا... ألا وإن التاريخ يعيد نفسه، فقد رمى هؤلاء الحشوية المصلحين بالوهابية... فقد آلَ نبأ الوهابية على أن صار سمرًا وفكاهات...». ومن النكت الغريبة أن «أحد الشيوخ[26] عنده لوح مكتوب عليه كلمة (يا وهاب) وله إطار نفيس، فقيل عنه إنه لم يؤثر هذه القطعة إلا لأنه مغرم بالوهابية... (وهُم يقولون) إن **الأهرام** و**المقطم** وأشباههما بأنها جرائد وهابية. ومثله تشهيرهم بأن كل من هاجر من وجه الاستبداد (أيام عبد الحميد) نازحًا عن بلاده هو من الوهابية، وكذلك أبطال الحرية وخطباء الدستور (هم وهابيون)».

بعد الانقلاب على السلطان عبد الحميد وإعلان الدستور، كتب صلاح الدين القاسمي في **المقتبس** سلسلة مقالات عن المسألة العربية ونشأتها، وضائقتنا العلمية والعلم والعامة وفوضى الأقلام والخطرين الأصفرين الصهيونية ووباء الكوليرا، كما تحدث كثيرًا عن الحرية والدستور.

إن الإنتاج الفكري النهضوي الغزير لطالب الطب صلاح الدين القاسمي يدفعنا إلى الظن بأن شأنه كطبيب ومفكر كان يمكن أن يكون عظيمًا لو لم تدركه المنيّة في سن الشباب.

كان «الهروب» من البلد أو التقيّة – وهي ضرب من الكتمان – ديدن جميع العلماء وناشري المعارف العلمية في بلاد الشام أيام الحكم العثماني. وأشار إلى هذا الأمر بوضوح صلاح الدين القاسمي في جريدة **المقتبس** الدمشقية تحت عنوان «العلم والعامة»، قال فيها[27]:

---

(26) وهو الشيخ جمال الدين القاسمي، شقيق صلاح الدين، ومن الذين سيقوا إلى المحكمة في حادثة المجتهدين، كما مرّ معنا.

(27) **المقتبس**، 11/ 6/ 1909.

«... العامة حُرمت بسبب الجاهلين ما أحلّ الله من العناية بضروب العلوم الرياضية والكونية حتى الدينية كالتفسير والحديث». و«العامي لا مذهب له وإنما مذهبه قول مفتيه في الضغط الفكري على العلماء واضطرار هؤلاء لاتخاذ التقيّة شعارًا في أغلب الأحايين.. وكم كتم العالم ما يجول بخاطره من الحقائق العلمية وشُرد الآخرون إلى بلاد نائية».

هكذا، أوقف الاستبداد التقاليدي والاستبداد السلطوي أيام السلطان عبد الحميد التطور الحضاري أكثر من ربع قرن. وبعد زوال عبد الحميد أخذت تظهر الجمعيات والأحزاب السياسية التي وضعت اللبنات الأولى من أسس المجتمع المدني في بلاد الشام.

ساهم صلاح الدين القاسمي في وضع اللبنات الأولى للحركة الوطنية العربية في بلاد الشام، التي لاءمت بين العروبة الإنسانية المتفتحة والإسلام السمح المستنير. ومن هذا التلاقح بين الوطنية الصاعدة والدين المنفتح بجناحيه الإسلامي والمسيحي، وصلت الحركة الوطنية العربية في منتصف القرن العشرين إلى عصرها الذهبي، ناشرة أشرعتها لاستقبال الأفكار البرجوازية الثورية والاشتراكية، ورافعة علم النضال ضد السيطرة الاستعمارية. ويمكن القول إن دستور 1950 الذي توافقت على وضعه الأحزاب بتياراتها المختلفة: التيار الليبرالي العروبي (حزب الشعب، ممثَّلًا بعبد الوهاب حومد)، وتيار الإسلام السياسي الإخوان المسلمين (مصطفى السباعي)، والتيار القومي العربي ممثَّلًا بحزب البعث (جلال السيد) والعربي الاشتراكي (أكرم الحوراني)، تعود جذوره إلى الأفكار التي حملها صلاح الدين القاسمي.

الفصل الرابع

أجواء تكوّن الأحزاب

أولًا: الدولة الوطنية السورية (1918-1920)
نقلة ملحمية نحو الدولة القومية الحديثة والمجتمع المدني[1]

1 - من ركام الحرب إلى الدولة العربية الحديثة

مع انهيار الدولة العثمانية في عام 1918، احتل المستعمرون الفرنسيون والبريطانيون باقي أقطار الوطن العربي في بلاد الشام والرافدين. وهكذا تحررت أقطار المشرق العربي من الاستعباد الإقطاعي العثماني وقيوده المادية والنفسية لتقع تحت النير المباشر للاستغلال الرأسمالي الإمبريالي. ومع هذا، فإن انهيار الدولة العثمانية وزوال الحكم السلطاني العثماني كانا حادثين تاريخيين مهمّين، وخطوة اجتماعية إلى الأمام، حررت قوى اجتماعية جماهيرية جبارة في الريف والمدينة كانت مضلَّلة بشعارات الطبقة الحاكمة العثمانية وخاضعة لسلطان الجمود والتحجر والانغلاق والإيمان بالغيب، وإنكار العلاقة بين السبب والنتيجة ورفض العقلانية ومعظم إنجازات عصر النهضة والتنوير في أوروبا الذي أبدع الحضارة الحديثة.. ونشّط انهيار الدولة العثمانية الحركة الجماهيرية العربية، وأكسب حركة النهضة العربية والاستقلال الوطني صفاء وقوة لم تعهدهما من قبل. كما قلب الحادثان تدريجًا ميزان القوى الاجتماعية

(1) مع الأسف، نفتقد مصادر هذا الفصل التي بقيت في أرشيفنا في دمشق، ولم نستطع الوصول إليها، بسبب الأوضاع المعروفة في سورية، ونحن نعيش الآن في الغربة، لكن يمكن أن نذكر منها: أمين السعيد، **أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف حسين** (بيروت: دار الكاتب العربي، 1965)، وأحمد قدري، **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى: قضايا وحوارات النهضة العربية** (دمشق: مطابع ابن زيدون، 1956).

داخل حركة التحرر العربي لمصلحة الجماهير المنتجة والقوى الاجتماعية المتنورة[2].

مع انهيار الدولة العثمانية - سلطنة الجور - بحسب رأي المتنورين المسلمين، وفي مقدمهم رشيد رضا[3]، بدأ البحث عن بديل في الحضارة البرجوازية الغربية المتقدمة، لكن المطامع الاستعمارية أجهضت ذلك البديل المتمثّل في قيام دولة عربية علمانية ليبرالية.

كانت إحدى نتائج الثورة العربية في الحجاز في عام 1916 تمكّنُ الحركة الوطنية العربية من أن تقيم في سورية الداخلية أول دولة وطنية عربية في العصر الحديث، بقيادة الأمير (الملك في ما بعد) فيصل، قائد جيش الشمال، للثورة العربية، الزاحف من الحجاز عن طريق العقبة وشرق الأردن إلى دمشق. ومعروف أن جروح القوى الاجتماعية المعادية للاستعمار في أعقاب الحرب العالمية الأولى كانت لا تزال تنزف بفعل آثار الحرب المدمرة. كما أن تلك القوى كانت منقسمة على ذاتها ومفككة، ولم يكن باستطاعة أي قوة اجتماعية أخرى قيادة الحركة الوطنية المبعثرة والمهيضة الجناح، والأحزاب لاتزال في مراحل تكوّنها الجنيني، وهذا ما جعل موقف فيصل ضعيفًا ومتأرجحًا، ما سهّل على المستعمرين إنزال الضربات المتتابعة بالحركة الوطنية، والقضاء على مواقعها الواحد تلو الآخر.

عاشت الدولة العربية السورية التي ضمت المدن الداخلية الكبرى دمشق وحمص وحماة وحلب، بين تشرين الأول/ أكتوبر 1918 وتموز/ يوليو1920، ومرّت بعدد من المراحل المتداخلة؛ ففيصل أعلن بعد دخوله إلى دمشق في

(2) لعلّ هذا الأمر يفسّر، أو على الأقل يلقي ضوءًا، على تصاعد موجة الإبداع الأدبي والفكري، التي ظهرت في العشرينيات والثلاثينيات في أوساط البرجوازية الصغيرة الثورية؛ تلك الأوساط المتأثرة بالتراث القومي التقدمي والإنساني، وباحتدام الصراع الاجتماعي المتصاعد، وبأفكار الجناح اليساري للثورة الفرنسية. كما وصلت إلى مسامع بعضهم مبادئ الثورة البلشفية، وأخذ تأثير هذه الأفكار في مصر والعراق وسورية يُلهم عددًا من مثقفي ذلك العصر في رفع راية الإبداع والسير فيها بحماسة، في معارك الحرية والنضال الوطني المناهض للاستعمار، وفي الكفاح من أجل الاستقلال.

(3) **المنار** (3 آذار/ مارس 1908)، الافتتاحية.

5 تشرين الأول/أكتوبر 1918 تأسيس الحكومة العربية المستقلة الدستورية باسم «سيدنا السلطان أمير المؤمنين الشريف حسين»، وأعلن بعد ذلك بعام واحد (5 تشرين الأول/أكتوبر 1919) قيام الإدارة العربية المستقلة، وتحت ظل هذه الإدارة أخذت مؤسسات الدولة العربية السورية تتكوّن وتظهر.

في ميدان الأحزاب، ظهر حزب الاستقلال، وهو وريث جمعية العربية الفتاة وأشبه بالحزب الرسمي للدولة الوليد. كما تحلّق في كانون الثاني/يناير 1920 الأعيان ومن سار في ركابهم في إطار الحزب الوطني السوري، وغايته السعي إلى تحقيق استقلال سورية السياسي التام بحدودها الطبيعية.. والمساواة في الحقوق المدنية والسياسية بين جميع أبناء الوطن السوري على اختلاف المذاهب والعناصر.. وتأييد المبدأ الملكي وحكومة ملكية نيابية[4]. ويتناول خالد العظم في الجزء الأول من مذكراته التجاذب والتنافس بين شباب حزب الاستقلال ومثقفيه الممثّلين للفئات الوسطى والأعيان بزعامة محمد فوزي باشا العظم، الذي انتهى مع الاحتلال الفرنسي بعد معركة ميسلون في تموز/يوليو 1920 وهروب قادة حزب الاستقلال خوفًا من الاعتقال، وخلوّ الساحة للأعيان فترة من الزمن. وفي هذه الأثناء برز عبد الرحمن الشهبندر (وهو لا يتحدر من طبقة الأعيان) مناهضًا للاحتلال الفرنسي. وهذا ما سنعالجه في فصل لاحق.

2 – برلمان الدولة العربية ودستورها[5]

بدأ تأسيس الدولة الحديثة في الدولة العثمانية، وبلاد الشام جزء منها، منذ عهد التنظيمات في منتصف القرن التاسع عشر. لكن بناء تلك الدولة الحديثة

(4) قدري، ص 172، نقلاً عن: هاشم عثمان، **الأحزاب السياسية في سورية: السرية والعلنية** (بيروت: رياض الريس، 2001)، ص 172. وحول هذه الفترة راجع تفصيلات وافية في: **الأحزاب والحركات القومية العربية: الجزء الأول**، تنسيق وتحرير فيصل دراج وجمال باروت (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، [2000]).

(5) في أطروحتنا لنيل الدكتوراه، وهي التي نفتقدها، تفصيلات وافية عن الدولة العربية ودستورها والمؤتمر السوري، وهي بعنوان:

Abdalla Hannah, «Die arabische Nationalbewegung im Bilad Scham anfang des 20. Jh,» (Leipzig, 1965).

في عهد بني عثمان اصطدم بمصاعب جمة، كان أبرزها محاولات السلطان عبد الحميد الثاني للالتفاف على الإصلاحات، وإغراق البلاد في بحور العصور الوسطى. وبعد ثورة جمعية الاتحاد والترقي، سارت الدولة العثمانية بخطى وئيدة على طريق بناء الدولة الحديثة المتأثرة بالتطورات البرجوازية الجارية في أوروبا ومنجزاتها الحضارية.

بعد انهيار الدولة العثمانية في خريف 1918، انفتحت الطريق أمام السير قُدُمًا في بناء الدولة الحديثة تحت علم العروبة، وفي أجواء عدد من المثقفين العرب النهضويين المتطلعين إلى بناء مجتمع حديث يقوم على ركام مجتمع ما قبل الدولة الحديثة السائد في سلطنة بني عثمان، وفي عهد المماليك من قبلهم.

تحقيقًا لهذا الهدف، قامت حكومة دمشق في أيار/مايو 1919 بدعوة أعضاء المجلس العمومي في كلٍّ من ولايتي سورية (دمشق) وحلب المنتخبين بموجب قانون الإدارة العثمانية في عام 1864، ليكونوا أعضاء في المؤتمر السوري (البرلمان). أما في مناطق الاحتلال البريطاني (فلسطين) والفرنسي (لبنان والساحل السوري)، فلم يكن ميسرًا أن تُدعى المجالس العمومية فيها، ولهذا اكتفى أنصار الوحدة السورية في هاتين المنطقتين باختيار شخصيات وازنة في كل بلد أو منطقة أو مدينة على حدة، لتمثيلها في المؤتمر.

تألف التركيب الاجتماعي للمؤتمر من كبار الملّاك وصغارهم، ومن ممثلي التجار وعدد من المثقفين الوطنيين الذين أدوا دورًا مهمًّا في توجيه المؤتمر وتحويله إلى هيئة مناهضة للاستعمار، رافضة المساومة أو الحلول الاستسلامية، ومعتمدة في ذلك على جماهير مدينة دمشق. وقامت الدولة الوطنية العربية السورية خلال عمرها القصير بوضع الأسس الضرورية لبناء دولة حديثة على أنقاض الإدارة العثمانية في ولايتي سورية (دمشق) وحلب.

تجلى أول نشاط سياسي في قيام النادي العربي الذي أُنشئ في دمشق في أوائل عام 1919 مؤسسةً مدنية ذات وجه ثقافي وطني، بفتح فروع له

في معظم المدن السورية. وسرعان ما أصبح مركز استقطاب القوى السياسية والثقافية، حيث أُلقيت المحاضرات فيه ونوقشت قضايا الوطن بجرأة من دون مواربة. وعندما خطب الأمير فيصل في النادي موضحًا سياسته، نوقشت تلك السياسة بجرأة وبالنقد البناء، كما جرى في الحوار الذي دار بين الأمير فيصل وعبد الرحمن الشهبندر. والجدير بالذكر أن الجلسة الأولى للمؤتمر السوري عُقدت في قاعة النادي العربي.

ازدهرت الصحف في هذه المرحلة، على قِصرها، وهي: **المفيد والأردن والعقاب** وفتى **العرب والدفاع والكنانة والمقتبس والفجر** ولسان **العرب**، وصدرت جميعها في دمشق. كما صدرت في حلب جريدتا **الراية والوطن**، وفي حماة صدرت **الإخاء**، وفي حمص مجلة **حمص**. وكان بعض هذه الصحف يمثّل أحزابًا؛ فصحيفة **المفيد** كانت ناطقة باسم حزب الاستقلال، **والدفاع** ناطقة باسم حزب الاتحاد السوري، **والكنانة** ناطقة باسم حزب العهد، **والأردن** ناطقة باسم الحزب الوطني. لكن الصحف لم تكن تسلم من التضييق عليها وتعطيلها أحيانًا، عندما كانت توجه نار انتقاداتها اللاذعة إلى سياسة الحكومة.

مع المد الجماهيري الوطني في خريف 1919، انتظمت الجماهير الشعبية الدمشقية في «لجنة الدفاع الوطني» المعبّرة عن الطموح للدفاع عن الوطن، والوقوف في وجه سياسة المصالحة مع الفرنسيين المحتلين للساحل. وكان المبادر إلى إنشاء اللجنة هو حزب الاستقلال (الفتاة)، حيث عُقدت سلسلة اجتماعات في الأحياء الشعبية الدمشقية، برز في أثنائها الشيخ كامل القصاب، الضليع من الخطابة والمقدرة على إثارة الجماهير. وشرعت لجنة الدفاع الوطني في تنظيم تدريب المتطوعين للدفاع عن الوطن على نفقة الأهالي. وكان السند الرئيس للجنة «البرجوازية الدمشقية» الطامحة إلى بناء دولتها المستقلة ذات السوق الواحدة الممتدة من طوروس حتى العقبة، مرورًا باللاذقية وبيروت وحيفا. في تلك الأحوال، وفي إثر عقد اجتماعات شعبية عدة في أحياء المدينة، ولدت فكرة اللجنة الوطنية العليا المنتخَبة من ممثلي

الأحياء في 5 تشرين الثاني/نوفمبر 1919. وفي اجتماع كبير عُقد في دار فخري البارودي بتاريخ 17 تشرين الثاني/نوفمبر، خطب فيه الشيخ كامل القصاب، جرى وضع نظام اللجنة المشار إليها، نصّت المادة الثانية منه على اتخاذ جميع الوسائل لحفظ وحدة البلاد السورية، والذود عن استقلالها التام، ومقاومة كل مبدأ يرمي إلى تأسيس قومية غريبة تهدد كيان البلاد السياسي والوحدة السورية.. وتنمية جميع قوى البلاد المادية والمعنوية، وتنظيم تلك القوى، وحُسن الاستفادة منها في سبيل الغاية المشار إليها.. وإنعاش روح القومية العربية.. وتوثيق روابط التضامن والتعاون بين الأفراد والجماعات والطوائف.. وتعضيد المساعي العلمية والفكرية والاقتصادية.. وبالجملة التوسل بكل ما من شأنه إيصال هذه الأمة إلى مصاف الأمم المتحدة.. والرغبة في إشراك جميع قوى المجتمع في أهداف اللجنة. وهذا ما جاء في المادة الحادية عشرة كما يلي: لما كانت غاية اللجنة المذكورة في المادة الثانية من هذا النظام واسعة الأطراف تستدعي جهدًا عظيمًا وعملًا جسيمًا وتقتضي اشتراك جميع العاملين من رجال الأمة للوصول إليها، فمن الملائم الاستعانة بما يأتي: 1 - انضمام مندوبين اثنين من كل حزب من الأحزاب السياسية السورية المتفقة غايتها مع غاية الأمة المبينة في المادة الثانية؛ 2 - تأليف لجنة استشارية من أعيان البلاد وأهل الزعامة فيها، ومن الأفاضل المشهود لهم بالعلم وسعة المدارك؛ 3 - تأليف لجنة عاملة من الشبان المتعلمين النشيطين، يستعان بها لتنفيذ ما تودعه إليها اللجنة العليا من القرارات؛ 4 - للجنة العليا أن تستعين في تنفيذ قراراتها بلجان موقتة تؤلف بحسب الحاجة.

لكن الدولة الوطنية العربية العلمانية والليبرالية لم تتمكن، لأسباب داخلية وخارجية متعددة، من الاستمرار أكثر من عامين؛ إذ عاجلتها جيوش الغزو الفرنسي التي قضت على المقاومة الوطنية في ميسلون في 24 تموز/يوليو 1920، واحتلت دمشق وسائر المدن السورية، فانهارت الدولة الوطنية العربية، الليبرالية إلى حدٍ بعيد، بفعل ضربات الغزو الاستعماري لا بفعل العوامل الداخلية.

ثانيًا: الانتداب الفرنسي بين السيطرة الاستعمارية ونشر الحداثة

حكم الاستعمار الفرنسي سورية تحت راية الانتداب. وصك الانتداب[6] الذي أقرّه مجلس عصبة الأمم في عام 1922، تذرّع بـ«نصح الأهالي ومعاونتهم وإرشادهم في إدارتهم» لتثبيت السيطرة الاقتصادية والسياسية والثقافية للاستعمار الفرنسي، وإنشاء مواقع استعمارية جديدة تخدم المصالح الإمبريالية للاحتكارات الفرنسية وغيرها من الاحتكارات الأجنبية الأخرى.

من الواضح أن الهدف الرئيس للانتداب الفرنسي - كما كانت حال الانتداب البريطاني على العراق وشرق الأردن - تشديد قبضة الرأسمالية الفرنسية ومؤسساتها على سورية ولبنان، لاستثمار خيرات هذه البلاد وفق الأسلوب الإمبريالي المعروف[7]، وهنا يكمن الوجه المظلم للانتداب بصفته الوسيلة الأخف وطأة من وسائل الاستعمار.

لكن للانتداب وجهًا آخر لم يكن المؤرخون السوريون والعرب - ومنهم كاتب هذه الأسطر - يعيرونه أي اهتمام؛ إذ كان التشديد في أثناء التأريخ، ولا يزال، يتمُّ عبر قطبين متنافرين: الاستغلال والاضطهاد الاستعماريين، ونقيضهما المقاومة الوطنية والنضال من أجل الاستقلال. وتمثّل هذا الوجه في ازدياد تأثير أفكار الثورة الفرنسية وهبوب رياح الحداثة والتحديث التي ساهمت، على الرغم من مرارة الاحتلال الاستعماري، في تحريك عملية التطور على اختلاف أبعادها، ودفعها إلى الأمام[8]. وأتى في مقدمة عملية

---

(6) يُنظر النص الحرفي لصك الانتداب في: غالب العياشي، **الإيضاحات السياسية وأسرار الانتداب الفرنسي في سورية** (بيروت: مطابع أشقر إخوان، 1955)، ص 175-170.

(7) بدر الدين السباعي، **أضواء على الرأسمال الأجنبي في سورية، 1958-1850**، ط 2 (دمشق: دار الجماهير، 1970). وفيه تفصيلات وافية عن الاستثمارات الفرنسية، ومحمد جميل بيهم، **الانتدابان في العراق وسورية: إنكلترا - فرنسا** (صيدا: مطبعة العرفان، 1931)، ص 108 وما يليها.

(8) ثمة مصادر كثيرة تناولت هذا الموضوع. ونحب أن نشير هنا إلى مذكرات الزعيم الوطني فخري البارودي. يُنظر: فخري البارودي، **مذكرات البارودي: ستون سنة تتكلم**، 2 ج (دمشق: [د. ن.]، 1951). وبعد زيارة البارودي إلى فرنسا أشار إلى «الفرق الكبير والبون الشاسع بين أخلاق الموظفين =

التطور هذه السير قُدُمًا في بناء الدولة الحديثة التي أخذت في التكوّن في العقود الأخيرة من العهد العثماني، وحملت في أحشائها عناصر ليبرالية وأخرى استبدادية.

كان أول تدابير الانتداب الفرنسي لإضعاف سورية، مركز الحركة الوطنية، توسيع متصرفية جبل لبنان على حساب سورية، بإيجاد دولة لبنان الكبير، فأُلحقت به طرابلس وصيدا وصور وبعلبك والبقاع[9].

كما أقام المستعمرون في سورية دويلات عدة، هي[10]: حكومة العلويين وعاصمتها اللاذقية؛ دولة جبل الدروز وعاصمتها السويداء؛ دولة سورية وعاصمتها دمشق، وكانت قد قُسمت في فترة ما إلى دولتين: دولة حلب ودولة دمشق؛ سنجق إسكندرون الذي تمتع بإدارة خاصة، على الرغم من ارتباطه الأساس بسورية.

في ظلّ الانتداب الفرنسي، بدأت الأحزاب السياسية في التكوّن، خصوصًا في مرحلة النضال السلمي (بعد عام 1927) التي أعقبت مرحلة الكفاح المسلح. ويُلاحَظ أن سياسة الانتداب الفرنسي شددت النكير على الحريات السياسية من جهة، وأفسحت المجال للحياة الحزبية كي تظهر وتنمو من جهة أخرى. وفي تلك الأجواء تكوّنت الكتلة الوطنية التي قادت النضال السلمي المناهض للسياسة الاستعمارية، وسعت لإيجاد سبل تُعبّد الطريق أمام نيل الاستقلال. وفي عهد الانتداب أُسست الأحزاب العلمانية أيضًا (الشيوعي، عصبة العمل القومي، السوري القومي)، وبدأت تتكون تجمعات للإسلام السياسي، متمتعة بحرّية التحرك، الأمر الذي مهد الطريق لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين في عام 1945.

= الفرنسيين في سورية وأخلاق عامة الشعب الفرنسي العامل البسيط، تلك الأخلاق المتواضعة اللطيفة النبيلة والكريمة».

(9) مصطفى الشهابي، **محاضرات في الاستعمار** (القاهرة: معهد الدراسات العربية العليا، 1957)، ص 60.

(10) المرجع نفسه، ص 65.

ثالثًا: الولاءات العشائرية والطائفية ونقيضها الانتماء إلى الوطن في بلاد الشام المقسَّمة[11]

كانت الدولة العثمانية دولة عسكرية على قاعدة إقطاعية حكمت بلاد الشام مدة طويلة (1516-1918)، وهي في كثير من النواحي استمرار لدولة المماليك. ويعود قسم كبير من موروثنا الحضاري إلى التراثين المملوكي والعثماني اللذين أثّرا في عدد من مناحي الحياة وآفاق التطور. ما يهمنا هنا هو أن طبيعة الدولة العثمانية الإقطاعية والفوضى السائدة دفعتا الناس إلى الدفاع عن أنفسهم وأرزاقهم في اتجاهين متوازيين: تعميق ورعاية التكتلات العشائرية والطائفية والمذهبية المتوارثة ورعايتها، وتكوين تكتلات عشائرية أو عائلية أو طائفية جديدة. لا يخفى أن هذه التكتلات كانت، في رأينا، ضرورة تاريخية حتّمها ضعف الدولة أو غيابها وفقدان الأمن. وكان لا بد للناس، في أوضاع ضعف الدولة وانتشار الفوضى، من التكتل طائفيًا أو عشائريًا للدفاع عن أنفسهم وممتلكاتهم.

مع قيام الدولة الحديثة والتغيرات المنبعثة داخل المجتمع، دخل الوعي الوطني والقومي (العربي) مرحلة جديدة في عهد النضال ضد الاحتلال الاستعماري الفرنسي في سورية ولبنان، وضد الاستعمار الإنكليزي في العراق وشرق الأردن وفلسطين. وتميّز هذا الوعي في مرحلة النضال ضد الاستعمار بامتداده في أعماق المجتمع وانتشاره بين فئات واسعة من الشعب، في حين كان الوعي الوطني مقتصرًا في المراحل السابقة قبل عام 1920على نُخَب محدودة من المثقفين المتأثرين، في معظمهم، بالثقافة الغربية البرجوازية. وساهم تنامي الوعي الوطني في ظهور الأحزاب التي ضمّت -في ما عدا الإخوان المسلمين- جميع أبناء الوطن، بغضّ النظر عن دينهم أو طائفتهم أو عشيرتهم أو عائلتهم أو مناطقهم. ومعنى ذلك أن ظهور هذه الأحزاب

(11) كتبنا هذا الفصل في أثناء النهوض المتعثّر أيام ربيع دمشق. وصدر في: عبد الله حنا، **المجتمعان الأهلي والمدني في الدولة العربية الحديثة** (دمشق: دار المدى للثقافة، 2002). ولا تزال مصادر هذا الفصل وغيره قابعة في أدراج مكتبتنا في دمشق.

الوطنية كان أول اختراق كبير للمجتمع الأهلي السابق القائم عمومًا على التكتل الطائفي أو العشائري.

هكذا، تعرضت بُنى المجتمعات الأهلية الطائفية أو العشائرية المترابطة مع النظام العصبوي، التي تبلورت معالمها في العهدين المملوكي والعثماني إلى الخلخلة في معمعان النضال الوطني ضد الاحتلال الأجنبي. والواقع أن تلك الخلخلة بدأت مع تطورات القرن التاسع عشر التي أحدثت نهضة (وإن تكن متعثرة) في عدد من مناحي الحياة. ومع انهيار الدولة العثمانية، حدثت نقلة من خط الجامعة الإسلامية ونظام الطوائف والمِلَل إلى خط الوطنية والقومية، بحسب المفهوم البرجوازي الأوروبي للقومية، المتداخل مع المفهوم الخلدوني (نسبة إلى ابن خلدون) للعصبية. وفي الوقت نفسه، لم تَخْتَفِ الأيديولوجيات السابقة، ولا سيما على المستوى الثقافي الشعبي وفي الأدب الشعبي والسِّيَر الشعبية، بل طغت عليها الأيديولوجيا الإسلامية أو القبلية، وهذا يعني تداخُل أيديولوجيات مختلفة وتعايشها وتصارعها مع مجيء مرحلة الانتداب.

أدّت نتائج الحرب العالمية الأولى إلى تقسيم بلاد الشام إلى أربع دول خاضعة للاستعمارين الفرنسي والبريطاني باسم الانتداب. وسنشير هنا إلى البلدان التي فُصِلَتْ عن سورية الأم، ووضْع كلٍّ من الولاءات الطائفية والعشائرية والوطنية فيها.

- **إمارة شرق الأردن** اتصفت بسيادة الروح العشائرية في ربوعها المتلاقحة مع أهداف الثورة العربية، وطموح الأمير عبد الله في توحيد بلاد الشام تحت مظلة عرشه.

- **فلسطين** التي اتصل تاريخها الحديث اتصالًا وثيقًا بالحركة الصهيونية وإنشاء وطن قومي لليهود فيها. وفي عهد الانتداب البريطاني، لقي المشروع الصهيوني مقاومة عربية وحّدت بين المسلمين والمسيحيين، وتمثّلت في قيام جمعيات إسلامية مسيحية عقدت أول مؤتمر لها في عام 1919. واقتصرت العشائرية في فلسطين على بعض الأماكن، ولم يكن لها الدور الحاسم كما في شرق الأردن، لكن حلّت محلها العصبية العائلية (الحمولة) في كثير من

الأمكنة. أما الطائفية، فلم تكن أيضًا ذات شأن في فلسطين بسبب التركيبة السكانية من جهة، وبروز الخطر الصهيوني من جهة أخرى. وتجاذب المقاومة العربية لهذا الخطر ولاءان: وطني فلسطيني وقومي عربي، امتزجا مع المشاعر الدينية الإسلامية والمسيحية إلى حد ما. لكن قبل أن يكتمل الوعيان الوطني والقومي، تمكّن المشروع الصهيوني من تهجير قسم كبير من الفلسطينيين إلى البلدان العربية المجاورة، في عام 1948.

- **لبنان:** بموجب بروتوكول 1861، ارتدى نظام المتصرفية في جبل لبنان ثوبًا طائفيًا دخلت في نسيجه الخيوط العثمانية والأوروبية والنظام المقاطعجي، من دون إغفال المطالب الفلاحية، وباتت الطائفية القاعدة الرسمية للدولة اللبنانية. وكرّس دستور 1926 مبدأ التمثيل الطائفي في المناصب والوظائف، وجاء الميثاق الوطني في عام 1943 حلًّا وسطًا بين التيار العروبي والتيار الطائفي.

رابعًا: ديالكتيك الثورات الوطنية (1919-1927) ضد الاحتلال الاستعماري

يقودنا البحث في الثورات الوطنية (1919-1927) المناهضة للاحتلال الاستعماري الفرنسي إلى ملاحظة الأمور التالية:

- إخضاع الروايات المتعلقة بكل ثورة لمجهر النقد التاريخي، وعدم تصديق الرواية أو نفيها، ووضعها في ميزان العقل، ومعرفة المعقول منها من المختلَق أو المبالَغ فيه. وإذا كان لتصديق الرواية كما وردت حسناته أيام النضال ضد الاستعمار، بهدف شحذ الهمم وحشد القوى المناهضة للاحتلال، فإن هذه الغاية انتفت بعد مرور عقود مديدة من الزمن على جلاء قوات الاحتلال ونيل الاستقلال. والآن لا بدّ من الرجوع إلى علم التاريخ لمعرفة الحادثة كما وقعت من دون تحريف أو مبالغة في سرد الوقائع.

- دور المشاعر الدينية المسلمة في إشعال جذوة النضال ضد المستعمرين الذي رآه المجاهدون الوطنيون في ذلك الحين نضالًا ضد العدو الكافر الباسط

احتلاله على دار الإسلام. هذه المشاعر الدينية الإسلامية (المتجسدة في الجهاد) نجدها واضحة في ثورات الشمال، وتختلط في الثورة السورية الكبرى بالمشاعر الوطنية اليعربية التي حمل لواءها لفيف وازن من قادة التيارات القومية العربية، ووجدت أرضًا خصبة لها لدى ثوار بني معروف في جبل حوران. ومن هنا ندرك عمق الثورة السورية (1925-1927) التي كانت في أحد وجوهها تحالفًا بين المدينة البرجوازية (دمشق) والريف الفلاحي ذي الملْكيات الصغيرة في جبل حوران والغوطة والقلمون. وهذا العامل المهم افتقرت إليه، بحسب علمنا، ثورات الشمال.

- البحث في الأرضية الاقتصادية الاجتماعية التي تحرَّك فوق ترابها المناضلون الوطنيون، وأثارت سنابك خيلهم غبارها؛ فالملاحَظ أن أكثر الباحثين في الثورات الوطنية وفي غيرها من الحوادث، لا يولي الاهتمام الكافي للبنية الاقتصادية الاجتماعية التي ساهمت عميقًا في قيام الثورات وما رافقها من نجاحات وإخفاقات. وسنخصص لهذا العامل حيّزًا واسعًا من هذه الدراسة.

- عدم رؤية ثوار الشمال - إذا استثنينا إبراهيم هنانو - الطبيعة الطبقية الإقطاعية للدولة العثمانية، ودورها في إنتاج شرائح إقطاعية مستغِلة، تتستر بالدين وتستغله للسيطرة على الطبقات الأخرى وإخضاعها لمصالحها.

اتسمت الحركات الوطنية المسلحة (1919-1927) بتداخل الروح الوطنية والقومية مع المشاعر الدينية الإسلامية المعادية للمحتل الأجنبي (غير المسلم). وامتزج النضال الوطني ضد المحتل الأجنبي في «الجهاد» ضد «الكفار».

إلى جانب المشاعر الدينية، دخلت العوامل العشائرية والعائلية على خط النضال الوطني، فوقفت عائلات ضد الثورة بمجرد أن العائلة الخصم أيدت الثورة. ولم يكن الوعي الوطني واضح المعالم، على الرغم من نداءات بعض قادة الثورات.

كان لغياب الوعي الوطني أسباب كثيرة أتت في مقدمها هشاشة التطور البرجوازي وضعف المراكز التجارية وانعدام الصناعة وتراجع الحِرف، وكان لذلك كله تأثيره في مستوى تطور الحركة الوطنية، وضعف الوعي الوطني لدى أكثرية الثائرين في فترة النضال الوطني المسلح (1919-1927).

نلاحظ أن الوعي الوطني أخذ في الانتشار السريع في فترة النضال الوطني السلمي بعد عام 1928، وذلك بفضل التطور الاجتماعي العام، وتصاعد حدّة النضال الوطني الواعي فكريًا ضد الاحتلال الاستعماري والنشاط السياسي والفكري للنهضويين (القوميين) العرب، وعوامل كثيرة ساهمت في ثلاثينيات القرن العشرين في نمو الوعي الوطني وترسّخ المشاعر الوطنية لدى أقسام واسعة من الجماهير، كانت قد تحررت من أيديولوجية الجامعة العثمانية التي ألقت بثقلها على ثورات الشمال، وسارت باتجاه أيديولوجية الجامعة العربية (أو الوطنية) في الثورة السورية الكبرى 1925-1927.

يتجلى تطور الوعي الوطني وتجاوزه العصبيات الطائفية والعشائرية في مذكرات يوسف خنشت، أحد وجهاء المسيحيين في النبك، الذي غادرها مع عائلته ولجأ إلى أقاربه في زحلة، تحسبًا لتعديات «الثوار» الآتين في أوائل صيف 1925 من قرى جرود القلمون باتجاه يبرود، ومنها إلى النبك[12].

---

(12) تقدم في صيف 1925 فلاحو القرى البعلية ورعاتها في القلمون الفوقاني، باسم الثورة، نحو أمهات قرى القلمون (المعتمدة على الزراعة المروية والبعلية والرعي والحِرف البسيطة) لـ «تحريرها» من مراكز السلطة التابعة لحكومة دمشق الخاضعة للانتداب. لم يكن في صحبة هؤلاء الثوار مثقفون مشبعون بروح النهضة العربية كما في حملة زيد الأطرش. وكان الدافع إلى الثورة شعور بالجهاد، ولكنه شعور غامض وضبابي لفلاحين منعزلين، ثقافتهم الدينية سطحية. ترافقت مسيرة الثورة هذه مع الرغبة في الحصول على الغنائم، وتجاوز عقدة النقص لقرى جردية بعلية فقيرة مهمَّشة معزولة عن التطور. والتفت محمد محسن، أحد قادة الثورة ووجيه قرية الجبة إلى بيته لدى مغادرته له وقال بالحرف: «يا دار يا دار يا بتصيري دار ملوك يا بتخربي». وعندما فرض محمد محسن سلطانه على بلدة يبرود العامرة، التفت إليه أحد أتباعه وخاطبه قائلًا: «الله الله يا محمد محسن من الفلوحية للملوكية»... (هذه المعلومات جمعتها من أفواه اثنين من أهل يبرود).

بعد يبرود، تقدم «الثوار»، المفتقرون إلى القيادة والثقافة والوعي الوطني، باتجاه النبك، مركز قضاء القلمون، فاستولوا، من دون مقاومة، على سرايا الحكومة الخالية من الدرك ورجال السلطة. ماذا =

لم تكن مخاوف خنشت في محلها؛ فبعد دخول الثوار النبك، بمساعدة من أهلها المسلمين في أكثريتهم، لم يُعتدَ على أي مسيحي في النبك ولم تُنهب ممتلكاته. وبعد عشرة أعوام، يصف خنشت في مذكراته أن أهالي النبك الذين استقبلوا في عام 1936 المناضل الوطني العائد من المنفى فخري البارودي بالعراضات التي جابت حارات النبك وهم يهتفون: «فلتحيا الوطنية إسلام ومسيحية». ويدوّن خنشت في مذكراته: «وعندما مروا من حارة المسيحيين كانوا لطفاء جدًا»[13].

كذلك تبدّت الروح الوطنية بأجلى معانيها في عام 1951 من خلال تأسيس رابطة المثقفين في دير عطية، التي ضمّت المثقفين المسلمين والمسيحيين، وانتخبت المسيحي يوسف البطل رئيسًا لها. وعندما احتج أحد الأعضاء في جلسة لاحقة على انتخاب مسيحي للرئاسة، انبرى له الأعضاء المسلمون مؤكدين الثقة برئاسة المسيحي. ورابطة المثقفين في دير عطية هي من تجليات المجتمع المدني الذي حقق على مستوى سورية نصرًا مبينًا في خمسينيات القرن العشرين[14].

خامسًا: صعود الوعي الوطني/ مقارنات من الوقائع التاريخية

سنعقد هنا مقارنة بين عامي 1860 عام الصدام الطائفي ومشاركة إسماعيل الأطرش، زعيم دروز جبل حوران، فيه، و1925 عام الثورة الوطنية

= فعلوا.. أحرقوا ما فيها من وثائق: سجلات النفوس، سجلات الطابو، وثائق المالية ودفاترها، مجلدات جلسات مجلس الإدارة بين عامي 1890 و1925. ولم يجر أي اعتداء على المسيحيين؛ إذ أفهم أهل النبك «الثوار» أن الثورة وطنية وليست دينية، والاعتدء على المسيحيين ممنوع (من مرويات أهل النبك).

(13) يوسف موسى خنشت، **طرائف الأمس غرائب اليوم أو صور من حياة النبك وجبل القلمون في أواسط القرن التاسع عشر**، تقديم وتحقيق عبد الله حنا (دمشق: [د. ن.]، 1995)، ص 53.

(14) عبد الله حنا، **دير عطية: التاريخ والعمران من الوقف الذري إلى المجتمع المدني (أواخر القرن الثالث عشر - منتصف القرن العشرين)** (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 2002)، فصل المثقفون.

ضد الاحتلال الاستعماري التي كان جبل الدروز، أي جبل حوران، معقلها الأساس، وكان سلطان باشا الأطرش قائدها العام.

في عام 1860، لبّى شيخ عرى، إسماعيل الأطرش ذو النفوذ الواسع في جبل حوران (محافظة السويداء حاليًا)، دعوة سعيد جنبلاط في الشوف لنجدته في الصراع الذي كان دائرًا ظاهريًا بين الدروز والموارنة، وعمليًا بين المشايخ الإقطاعيين، وأغلبهم دروز، والفلاحين، وأغلبهم موارنة، ثم تحوّل الصراع الطبقي، نتيجة عوامل داخلية وخارجية، إلى صراع طائفي بين الدروز والموارنة.

لفهم حملة إسماعيل الأطرش في حزيران/ يونيو 1860 من جبل حوران لنجدة سعيد جنبلاط في الشوف وإقليم البلان(15)، لا بد من معرفة طبيعة النظام المشيخي الإقطاعي في جبل حوران، وتداخل العصبية المذهبية مع ضرورات الحياة وأوضاع المكان وعاداته البدوية.

اللافت في حملة إسماعيل الأطرش في حزيران/ يونيو 1860 الأمور التالية:

- كثرة عدد البدو المرافقين للحملة الدرزية، ما يشير إلى أحد أهداف الحملة في السلب والنهب وتغليب طابع الغزو عليها.

---

(15) بشأن تفصيلات حوادث عام 1860، يُنظر أوراق قنصل بروسيا في دمشق فتسشتاين الذي عاصر الحوادث ودوّنها واحتفظ بما أُرسل إليه من عرائض ومقابلات مع رجال السلطة وعموم الشعب، وهي موجودة في مكتبة برلين تحت العنوان التالي:

Der Nachlass des Orientalisten Johann Gottfried Wetzstein in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz. Kataloge der Handschriftenabteilung.

وكذلك دراسات إنغبورغ هون التي كتبت عن قنصل بروسيا في أثناء عمله في دمشق (1849- 1861) مؤلفًا بعنوان:

Ingeborg Huhn, *Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein als preußischer Konsul in Damaskus (1849–1861): dargestellt nach seinen hinterlassenen Papieren,* Islamkundliche Untersuchungen Bd. 136 (Berlin: Schwarz, 1989), p. 199.

كما قام كاتب هذه الأسطر في خريف 2013، ولمدة أسبوعين، بالاطلاع على أوراق فتسشتاين وما تحويه من وثائق بالعربية، إضافة إلى الألمانية، واستخدمها لبحث خصصه لحوادث عام 1860 في دمشق.

- عدم تعرّض إسماعيل الأطرش للمسيحيين في الجبل، واكتفاؤه بفرض مستلزمات الحملة على المسيحيين كما على الدروز[16].

- بدء ظهور ملامح الغزو ضد مسيحيي قرى السفوح الشرقية لجبل الشيخ، بعد مغادرة إسماعيل الأطرش جبل حوران وعلى الطريق إلى وادي التيم، وذلك بنهبهم وقتل الرجال ممن وقعوا في أيدي رجال الحملة.

هذا مع العلم بأن هؤلاء المسيحيين لم يحملوا السلاح، ولم يشاركوا في قتال، ولم يبق أمامهم إلا الهرب والالتجاء إلى دمشق.

- عدم وجود أي مبرر لاعتداء قائد الحملة على مسيحيي القرى الشرقية من جبل الشيخ، وإن كان هناك ما يبرر له، انطلاقًا من تربيته ومفاهيمه، ما فعله في راشيا وزحلة ودير القمر من إراقة للدماء.

- عدم مس المسيحيين أي أذى بعد عودة إسماعيل إلى الجبل، ونقصد المسيحيين الواقعين تحت إدارة مشيخته.

- احتفاظ الذاكرة المسيحية في جبل حوران بذكرى طيبة تتعلق بحُسن تعامل الدروز مع المسيحيين[17].

شتّان ما بين الحملة الطائفية الدموية التي قادها إسماعيل الأطرش من جبل حوران إلى إقليم البلان وجبل لبنان في عام 1860، والحملة الوطنية اليعربية ذات الأبعاد الإنسانية التي قادها زيد الأطرش (شقيق سلطان باشا) في عام 1925 إلى إقليم البلان، داعيًا في بيانين مكتوبين إلى الوحدة الوطنية

---

(16) كان شيخ القرية إقطاعيًا صغيرًا يستغل الفلاحين الدروز والفلاحين المسيحيين، مع استغلال أشد للمسيحيين. ولم يكن من مصلحة الشيخ قتل المسيحيين أو تهجيرهم، فهو بحاجة إلى قوّتهم الإنتاجية. وظروف جبل حوران تختلف عن أحوال جبل لبنان.

(17) بأسى عميق، يتناول كاتب هذه الأسطر الوضع الطائفي على حقيقته أول مرّة، مجرَّدًا من الأغطية التي تغلفه؛ فنحن، جيل منتصف القرن العشرين الذي رضع لبن أفكار النهضة العربية ومنطلقاتها، لم تكن المسألة الطائفية تخطر على أذهاننا، وكنا نعتقد أن العصر «العثملي» القائم على الولاءات الطائفية والعشائرية ولّى زمانه. وإذا بذلك العصر، مع تراجع النهضة العربية، يطلّ من جديد، متجاوزًا الولاءات الوطنية وسنن الدولة الحديثة، ليعيدنا إلى الوراء...

والثورة على الاستعمار[18]؛ فثورة 1925 اتسمت بنمو الوعي الوطني، وأظهرت أن البلاد دخلت مرحلة جديدة صقلتها معارك النضال الوطني السلمي بعد عام 1927، والسير على طريق تشكيل الأحزاب السياسية وفق أسس وطنية.

أغنينا هذا الفصل بملحق يقارن بين العصبية الطائفية والوعي الوطني الآخذ في الانتشار منذ عشرينيات القرن العشرين.

(18) أوردنا في الملحق نصَّي بيانَي زيد الأطرش وتوضيحات بشأن حملته الوطنية.

الفصل الخامس

من أجواء تكوّن الأحزاب[1]

(1) نقدّم في هذا الفصل أنموذجين عن أجواء تكوّن الأحزاب: **الأول** هو ثورة إبراهيم هنانو الذي أصبح بعد الثورة من مؤسسي الكتلة الوطنية وأبرز قادتها. **والثاني** هو الأجواء العشائرية في دير الزور، المدينة التجارية (شبه البرجوازية) وتأسيس الأحزاب في حضن تلك الأجواء.

أولًا: الثورة الوطنية لـ«أهل القرى»[2] بقيادة إبراهيم هنانو بين سندان الإقطاعية العثمانية ومطرقة الاحتلال الاستعماري

لن نتحدث هنا عن الثورة السورية الكبرى 1925-1927؛ إذ كُتب عنها الكثير، بل سنولي الاهتمام إلى ما عُرف بثورة الشمال، أو بثورة إبراهيم هنانو، والأوضاع المحيطة بقيامها وانتهائها. وإبراهيم هنانو، زعيم هذه الثورة، أصبح في فترة النضال السلمي بعد عام 1928 من قادة الكتلة الوطنية البارزين. والبحث في ثورة هنانو لا يعني إقحام هذه الفصل في كتاب مخصص للأحزاب، بل هو يرشدنا إلى عملية تكوّن الأحزاب وحواضنها الوطنية والاجتماعية.

واجهت ثورات الشمال مشكلة شائكة أربكت جمهورها والقائمين عليها؛ فالنضال ضد الاحتلال الاستعماري الفرنسي أمر مشروع ومفهوم، شاركت فيه بنسب متفاوتة أعداد من المجاهدين الذين رفعوا راية النضال. لكن المشكلة الأساس كمنت في تحديد مستقبل البلاد وطبيعة النظام بعد طرد الاستعمار.. فما العمل بعد التحرر من الاستعمار؟ هل يعني ذلك عودة الحكم العثماني وتفرعاته وعودة الفوضى وتسلط قوى الإقطاع والدولة المريضة[3]، أم أن القوى الكمالية الأتاتوركية الناهضة في الأناضول ستسد الفراغ؟ وما الموقف من الدولة الوطنية العربية الناشئة في دمشق، بمنطلقاتها القومية العربية والعلمانية، هل كان لها رصيد في أوساط الثوار، أم أن أيديولوجية الجامعة العثمانية

(2) فضّلنا استخدام تعبير «أهل القرى» بدلًا من «الفلاحين» لأن ثوار هنانو استخدموا هذا التعبير في بياناتهم وذكرياتهم.

(3) ذكر مؤلفا كتاب **المجاهد مصطفى حاج حسين وثورة جبل الزاوية** أن المستعمر الفرنسي أتى في أعقاب «أربعمائة عام عثماني إقطاعي» خيّم على جبل الزاوية (ص 23).

كانت هي السائدة في عقول معظم الثائرين؟ وكانت الطامة الكبرى أن القوى الكمالية الأتاتوركية حفرت في قلب الأناضول قبر هذه الأيديولوجيا «العثملية» المهزومة في الحرب. لهذا، لم يكن مستغربًا الفراغ الحاصل في هذه المرحلة الانتقالية في عقول أكثرية الثوار؛ فعلى الرغم من أهمية الإسلام ودوره في شحذ همم المجاهدين، فإن الظروف الزمانية والمكانية لم تسمح لقادة الثورة برسم برنامج واضح يضم الجميع تحت لوائه.

هكذا، فإن المشكلة الشائكة كمنت في تحديد الاتجاهات التي سيسير الثوار إليها، وعدد كبير منهم لا يزال مرتبطًا «روحيًا» بالماضي العثماني المحتضر. ومن هنا ندرك عدم وجود برنامج أو أهداف واضحة لدى ثورات الشمال، والزمن لم يمهلها كي تلتقط أنفاسها، بل كانت تتلقى الضربات المتلاحقة من مطرقة الاستعمار الفرنسي على سندان نظام إقطاعي عثماني متخلف، أمعن، في ما مضى، في استغلال سكان المدن وفلاحي الأرياف باسم الدولة العلية المتسترة خلف الدين والمستغِلة له، للاستمرار في الاستثمار والاضطهاد والقهر لمصلحة رجال البلاط ومن كان يسير في ركابهم. من هنا نفهم معاناة القوى الواعية في الثورة، وعلى رأسها إبراهيم هنانو الذي اختار في النهاية الانسحاب، سائرًا في مجاهل البادية ورافضًا الذل والهوان.

تحت وطأة هذه الأوضاع الناشئة في العقود الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، تقدم الاستعمار الفرنسي ليدق المسمار الأخير في نعش الدولة العثمانية الآيلة إلى الزوال منذ زمن بعيد. ومن هنا ندرك عمق المشكلة التي واجهت ثوار الشمال الواقعين تحت وطأة الاستغلال الإقطاعي (العثماني) وذكريات حكمه من جهة، ونار الغزو الإمبريالي الفرنسي من جهة أخرى.

في أجواء تلك الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية، وما امتزج بها من مؤثرات تراثية إسلامية وما أحاطها من عوامل خارجية، قاد إبراهيم هنانو ما عُرف باسم ثورة الشمال، وبذل كل ما يملك في سبيل نقائها ونجاحها. وتولى الضابطُ الوطني إبراهيم الشغوري الذي اصطفاه هنانو لمرافقته وجعله

أمين سر قيادة الثورة، في نيسان/ أبريل 1920، قيادة خمسين فلاحًا مجاهدًا، وحاصر قلعة حارم التي تحصن فيها الجنود الفرنسيون. ويشير الشغوري في مذكراته إلى محاولات بعض الغوغاء من العرب السيارة، الضاربة بيوتها في أطراف حارم، الاستفادة من الخلافات المحلية وأحوال الثورة، فامتدت أيديهم إلى أموال الأهلين بالنهب، فما كان من قيادة الثورة إلا أن خصصت دوريات لمنعهم. ومعروف أن الثورات في كل زمان لم تعدم من يستغلها ويقوم بالسلب والنهب؛ فيوسف السعدون ذكر في مذكراته أن جماعة أحمد بك مرسل لم يكن همّها إلا السلب والنهب، ويطلق السعدون على هؤلاء تعبير «الدخلاء على الثورة».

يسمّي نجيب عويد، الساعد الأيمن لهنانو، أعمال السلب والنهب «الأعمال السافلة»، وكان شديد الوطأة على النهّابين؛ فعندما دخل الضابط التركي عاصم بلدية معرة النعمان وسلب المال من صندوقها، اتجه إلى قرية الصقيلبية المسيحية ونهبها. وفي إثر ذلك، «ارتأينا»، كما ذكر عويد، «أن ندعو أهل القرى وتقرر ردع عاصم». وبعد جهد جبار، تمكن عويد ومن معه من قتل عاصم وإراحة الناس من شروره.

لم يتزعم إبراهيم هنانو الثورة من منطلق عشائري أو طائفي؛ فهو لم يكن صاحب عصبية قبلية أو طائفية، على الرغم من تحدّره من فئات ملّاك الأرض. ويبدو أن إتمام دراسته في اسطنبول وتجواله في مناطق كثيرة كوّنا لديه مفاهيم جديدة، وجعلاه على اتصال بالأفكار القومية العربية، واطلاع واسع على بعض جوانب الحركات الثورية العالمية.

استهل هنانو بيانه الأول بإعلان الثورة بعبارة «من العرب إلى العرب». وفي هذا إشارة واضحة إلى قومية المعركة، مع العلم أنه يتحدّر من عائلة كردية. ودعا في الأيام الحالكة من أوائل صيف 1921، وبعد أن تبيّن أن الثورة تجتاز فترتها الأخيرة، إلى عقد مؤتمر عام للبحث في أفضل الطرق الواجب اتباعها. وعندما اقترح نجيب عويد الالتجاء إلى الأراضي التركية المتاخمة، ردّ هنانو

بقوله[4]: «والله لو خُيّرت على أن أكون مسلمًا تركيًا أو مسيحيًا عربيًا لاخترت الثانية، ولذا فإني أفضل اجتياز الصحراء الشاسعة إلى شرق الأردن لأعيش في كنف حكومة عربية».

يبدو بوضوح أن إبراهيم هنانو كان مطلعًا على مجريات ثورة أكتوبر الاشتراكية في روسيا، وله، كما ذكر يوسف إبراهيم يزبك، مراسلات عدة مع لينين[5]، كما يدلّ على ذلك بيانه المؤرخ في أيلول/ سبتمبر 1920 والموجَّه إلى قناصل الدول الأجنبية، الذي جاء فيه[6]: «إننا لا نقصد من قيامنا هذا إلا حفظ استقلالنا ليمكننا تأسيس موازنة عادلة على أسس الحرية والمساواة بين جميع الطوائف... هذا وإنّا لا ننفك ندافع عن أوطاننا حتى الموت، فلسنا بمسؤولين عمّا يسفك من الدماء في غايتنا المشروعة نحن السوريين نموت ونتبلشف ونجعل البلاد رمادًا ولا نخضع لحكم الظالمين».

ثمة جملة عوامل وأوضاع جعلت من إبراهيم هنانو، المثقف والبعيد عن العشائرية والطائفية، قائدًا وطنيًا بامتياز. لكنْ هناك أمر حدّ من نشاطه وإمكاناته، وهو القاعدة الاجتماعية التي اشتركت في الثورة، والمؤلفة عمومًا من فلاحين غارقين آنذاك في غياهب الجهل والأمية، وخاضعين لعوامل عدة كانت تتحكم بالريف السوري في عهد السيطرة الإقطاعية العثمانية التي فرضت على الفلاح نمطًا من الحياة والتفكير والمفاهيم الغيبية، والتي تعرقل انتشار الروح الثورية وتهيئ أرضية صالحة للعناصر المتخاذلة والفوضوية الراغبة في التعاون مع المستعمر المحتل. معنى ذلك أن إبراهيم هنانو ومن التفّ حوله من نواة وطنية فلاحية واعية نسبيًا لم تكن قادرة، على الرغم من جهدها الجبار، على تنظيم الثورة تنظيمًا دقيقًا صارمًا يمنع أعداءها من استغلال نواقصها لضربها من الداخل.

---

(4) نقلًا عن: **مذكرات يوسف السعدون** (مخطوط موجود في مركز الوثائق التاريخية بدمشق، القسم الخاص، الإضبارة 128)، ص 36.

(5) يوسف إبراهيم يزبك، **حكاية أول نوار في العالم وفي لبنان: ذكريات وتاريخ ونصوص** (بيروت: دار الفارابي، 1974)، ص 23.

(6) **مذكرات إبراهيم الشغوري** (مخطوط موجود في مركز الوثائق التاريخية بدمشق، الإضبارة 128)، وشرح الشغوري كلمة نتبلشف بكلمتي: نصير شيوعيين.

على الرغم من إشكالية الحامل الاجتماعي للثورة، حمل الفلاحون الجزء الأكبر من عبء النضال الوطني في الفترة الأولى من الاحتلال الاستعماري الفرنسي. ومن أدلة المكانة الرفيعة التي تمتع بها الفلاحون داخل الحركة الوطنية، النداء الذي أذاعه إبراهيم هنانو في 6 كانون الثاني/يناير 1921، والذي ابتدأ بمخاطبة الفلاحين والقرويين بـ «أهل القرى» وحثهم على الجهاد؛ فهو افتتح النداء بالعبارة التالية[7]: «أيها الفلاحون والقرويون يا بني وطني... ويا أبناء سورية الأشاوس». وخصّ الفلاحين بندائه في الأيام الأولى من عام 1921 بعد أن انحازت القوى الإقطاعية إلى جانب المستعمرين، أو اتخذت موقفًا مهادنًا منهم.

بعد أن فقدت الثورة مقومات النجاح، انسحب هنانو مع 40 مجاهدًا باتجاه البادية بهدف الالتجاء إلى شرق الأردن. وبعد إقامة قصيرة في عمان، انتقل إلى فلسطين كطريق للوصول إلى أوروبا. لكن سلطات الاحتلال البريطاني سلّمته إلى الفرنسيين الذين أحالوه إلى محكمة عسكرية فرنسية في حلب. وكانت المفاجأة أن المحكمة الفرنسية برّأته من تهمة السلب وتشكيل عصابات، واعتبرت عمله ثورة مشروعة لمقاومة الاحتلال[8]. وبعدها انتقل هنانو إلى النضال الوطني السلمي، وكان من أبرز زعماء الكتلة الوطنية حتى وفاته في عام 1935.

---

(7) **مذكرات يوسف السعدون**، ص 18.

(8) سُجن إبراهيم هنانو في آب/أغسطس 1921 في خان اسطنبول، وسمح النائب العام العسكري الفرنسي لمحامي هنانو بمقابلته في أيلول/سبتمبر 1921، وبدأت محاكمته في 15 آذار/مارس 1922، حيث تولى الدفاع عنه المحامي الحلبي فتح الله الصقال الذي كان يجيد الفرنسية. وأثبت الصقال بالوثائق أن هنانو كان تابعًا من الناحية العسكرية للجيش النظامي التركي. وعندما أعلنت المحكمة العسكرية بالأكثرية براءة هنانو، كان أكثر من ثلاثين ألف إنسان ينتظرون، خارج المحكمة في الشوارع، نتيجة الحكم. وبعد إعلان براءة هنانو، أخذت الجموع تهتف: «فلْيحي العدل، فلْيحي إبراهيم هنانو، فلْيحي المحامي الصقال، فلْتحي فرنسا». وبعد الحكم بالبراءة، زار الصقالَ في بيته وفدٌ حلبي جاء ليشكره على صنيعه، وكان الوفد برئاسة الشيخ رضا الرفاعي الذي ناول الصقال منديلًا من الحرير وقال له هذه: «صرّة عرب» أرسلها إليك الحاج فاتح المرعشي، وهو الصديق الحميم لهنانو وممول الثورة. وكانت الصرة تحتوي على 300 ليرة ذهبية أجرة أتعاب الصقال.. يُنظر التفصيلات في: فتح الله الصقال، من **ذكرياتي في المحاماة في مصر وسوريا** (حلب: مطبعة الضاد، 1958).

ثانيًا: بلدة دير الزور بين الوجاهات العشائرية والتحول إلى مدينة شبه برجوازية وتأسيس الأحزاب في حضن الأجواء القبلية

1 - ظهور التجارة والحِرف في مركز السنجق الإداري

في عام 1283هـ/ 1864م، شكلت الحكومة العثمانية من وادي الفرات إدارة مستقلة عن ولاية حلب ومرتبطة مباشرة بالحكومة المركزية في اسطنبول، أُطلق عليها اسم سنجق دير الزور. وكان هذا الإجراء يرمي، ضمن سلسلة إجراءات أخرى قامت بها السلطة العثمانية، إلى السيطرة على البادية ومد نفوذها إلى القبائل الرحل التي لم تكن تخضع لسلطان الحكومة.

جاء تأسيس سنجق دير الزور في عهد الإصلاحات العثمانية ذات الطابع البرجوازي، بعد صدور قانون الأراضي والطابو اللذين سمحا للمواطنين، أي لذوي المقدرة والنفوذ والسلطة والمال، بتسجيل الأراضي على ضفتي النهر بموجب «قوانين خاقانية». وأدى اختيار دير الزور، القرية الكبيرة آنذاك، مركزًا إداريًا للسنجق، إلى تحويل دير الزور تدريجًا، وبصورة بطيئة، إلى مدينة صغيرة تميزت باحتفاظها بعادات الريف البدوي وبعدم توسعها الكبير إذ لم تكن الدير قبل تحولها إلى عاصمة إدارية مركزًا حِرفيًا متطورًا، كما كانت الحال بالنسبة إلى المدن الداخلية. وبالتدرج تطورت الحِرف ذات العلاقة بالاقتصاد الزراعي والرعوي في دير الزور، من دون أن تستطيع منافسة المدن الأخرى، مثل حلب والموصل وأورفة وماردين... وغيرها. ومعنى هذا أن عملية تكوّن فئة حِرفية واسعة تنبثق منها فئة تجارية سارت ببطء وفي مدة زمنية قصيرة. ولم تتكون في مدينة، أو بالأصح بلدة، دير الزور تقاليد حِرفية عريقة، كما لم تتمكن الفئة التجارية الحديثة العهد من بسط المفاهيم التجارية بصورة مطلقة، وبقيت هذه الفئة أسيرة المفاهيم والتقاليد العشائرية والبدوية. وبسبب ضعف الدولة العثمانية، لم تستطع «حكومة دير الزور» بسط سيطرتها في الريف سيطرة مطلقة، حتى مجيء الانتداب الفرنسي. وعلى الرغم من ضعف هذا المركز الإداري، استطاعت الوجاهة الديرية أن ترسخ مواقعها تدريجًا عن طريق

التجارة والحِرف أولًا، وبفضل تسلّمها بعض الوظائف الإدارية ثانيًا. ومهدت مشاركة الوجاهة الديرية في الجهاز البيروقراطي العثماني الطريق أمام هذه الوجاهة للحصول على امتيازات ساعدتها في الصعود[9].

بعد انهيار الدولة العثمانية، تمكنت سلطات الاستخبارات الفرنسية من أن تمد نفوذها إلى الريف (الأراضي المجاورة لضفاف النهر) والبادية، فأخذت الفئة الحِرفية - التجارية الناشئة في مدينة دير الزور تبسط نفوذها الاقتصادي في الريف وتدعم مواقعها وتسعى إلى تسجيل الأراضي باسمها بالمشاركة مع شيوخ العشائر الفلاحية. وترسخت مواقع هذا الحلف بين تجار المدينة وشيوخ العشائر لاستثمار الأرض وتسجيلها لمصلحته مع انتشار الاستثمار الزراعي شبه الرأسمالي، بعد استخدام المضخة لرفع مياه النهر وريّ الأراضي البعيدة التي لم يكن بإمكان الوسائل السابقة رفع الماء وإيصالها إليها. وفي أوائل الثلاثينيات، كانت دير الزور مدينة صغيرة لا يتجاوز عدد سكانها ثلاثين ألفًا، ولم يكن فيها حتى منتصف الأربعينيات مجارير تصريف المياه. ولم تبدأ السمات العامة للمدينة تظهر في دير الزور إلا في الخمسينيات. ولم تكن الفروق كبيرة بين الأغنياء والفقراء في الدير حتى عقد الأربعينيات. ومع انتشار المضخات التي ترفع الماء من الفرات لري المناطق المرتفعة، أخذت ملامح طبقة شبه برجوازية تتشكل في الدير، معتمدة في تطورها على الحِرف الموجودة والتجارة والربا واستغلال الريف استغلالًا حادًا، وأخذت الأُسر الميسورة تبتعد عن الجماهير العادية لتسكن في بيوت حديثة في الحويقة (الجزيرة) التي يحيط بها فرعا الفرات من جميع جهاتها.

من خلال دراسة علاقات الاستثمار الزراعي، قبل عام 1945، نلاحظ

(9) روى الفلاح أحمد العبد السلامة، مواليد عام 1905 في موحسن، إلى الشرق من دير الزور، أنه رعى في الحرب العالمية الأولى (1914-1918) مواشي والده، وعددها 12 رأسًا، ومواشي مدير سوقيات الأغنام الديري، وعددها 18 رأسًا. وهذا المدير، من الدير، مكلف بجمع 5 في المئة من مجموع مواشي المنطقة لإرسالها إلى الجبهة وتموين العساكر بالغذاء. وكان المدير يختار من الأغنام أجودها ويتركها ملكًا له حتى تجمع لديه في مدة شهر 30 رأسًا من الغنم، مع أن ملكية الغنم في موحسن راوحت آنذاك بين 5 رؤوس و20 رأسًا، ومعنى هذا أن المدير الذي تقاضى أجرًا من الدولة، جمع في مدة وجيزة قطيعًا من الغنم من دون عناء، وهذا أحد الأمثلة على الثراء بوساطة الجهاز الإداري.

كيف أجّر الحِرفي أو الميسور الديري الغرّاف الباهظ التكاليف، ونال سدس المحصول. ثم جاء التاجر أو الثري أو من تمكن من أخذ قرض من البنك واشترى مضخة، مستبدلًا الغراف بالمضخة، فأدى ذلك إلى اندفاع هذه الفئة التجارية إلى استثمار الأرض ومشاركة الفلاحين في الحصة، وقاد إلى تبلور فئة اجتماعية ميسورة من أشباه البرجوازية، قامت إلى جانبها فئة عمالية أخذت على عاتقها تشغيل المضخات وإصلاحها وتأمين محروقاتها[10].

لم يؤد التطور الحاصل إلى ضرب التراتب العشائري بل سار في ركابه. وقبل الاندفاع نحو الاستثمار الزراعي شبه الرأسمالي في الأربعينيات، تألفت الزعامات الديرية من وجاهات ميسورة وشبه أمّية، وقامت بدور وطني أيام النضال ضد الاحتلال الاستعماري الفرنسي. لكن بروز **ظاهرة البرجوازية الزراعية** التي تشغل رأس مالها في الريف في زراعة القطن وقبل ذلك في زراعة الحنطة، ساعد شيوخ الدرجة الثانية في أن يطفوا على السطح. فالشيخ الثاني الذي مارس عملية الاستثمار الزراعي الرأسمالي أو شبه الرأسمالي، برز زعيمًا للعشيرة، مستخدمًا المال وعددًا من الأتباع الذين يعملون في مشروعاته لتدعيم سلطته. لكن المال لم يكن وحده يكفي للصعود إلى القمة، فكان لا بد من الاعتماد على البنية العشائرية التي تعايشت مع التطورات الجديدة، ثم ما لبثت أن طغت عليها. وفي هذا المجال ذكر المفكر السياسي الديري ياسين الحافظ أن الثراء أمسى أحد شروط الوجاهة. وأصبح من الصعب أن يكون الفقير نائبًا، حتى ولو كان وجيهًا.

2 – الثراء والانتماء العشائري والأحزاب السياسية في دير الزور[11]

جرى تلاقح وتمفصل بين الثراء والانتماء العشائري للوصول إلى الوجاهة

(10) هذا التقويم هو حصيلة الدراسات الميدانية التي قام بها المؤلف في وادي الفرات في صيف 1984، ونشرها في عدد من كتبه.

(11) إضافة إلى مشاهداتنا في أثناء الجولة الميدانية في الأرياف السورية، اعتمدنا بصورة أساسية على مخطوطة ياسين الحافظ، التي أملاها قبل وفاته على شريط مسجّل، وقام أحد الباحثين الفرنسيين بنقلها إلى الورق وطبعها على «الجستتنر». وتكرم الصديق ياسين شكر وأهدى إليّ نسخة من هذا المخطوط (المطبوع)، تتضمن مشاهدات وآراء ياسين الحافظ في واقع الدير قبل عام 1960.

أو الاحتفاظ بها. بعبارة أخرى، **لم يتمكن التطور الرأسمالي، بسبب هشاشته، من تصديع البنية العشائرية.** كما أن الأفكار التقدمية والاشتراكية التي انتشرت في الخمسينيات لم تستطع أن تهز النزعة العشائرية إلا هزًا واهيًا. واضطر بعض معتنقي هذه الأفكار إلى التلاؤم مع النزعة العشائرية؛ فمجلة **الثقافة** الصادرة في دير الزور في عام 1950 نشرت سلسلة مقالات لجلال السيد (الشخصية الثالثة في حزب البعث آنذاك) عن العشائر لم تكن ذات صفة نقدية، بل كانت عبارة عن عرض تاريخي وصفي للعشائر، وبلهجة تقريظية، فأنصار التحديث لم يكن بإمكانهم مواجهة النزعة العشائرية مواجهة صدامية، لأن كثيرًا منهم سار في تيار العشائرية ومفاهيمها البالية المناهضة للروح القومية، وإن صلابة البنية العشائرية وعمقها وقدرتها على الاستمرار تعود إلى انعدام التطور الرأسمالي من جهة وإلى انغلاق المجتمع وبُعده عن التأثرات الخارجية من جهة ثانية، وإلى رسوخ ما تناقلته الأجيال من صراعات عشائرية وغزوات في العهود السابقة، عندما لم تكن الدولة موجودة في تلك المناطق. وكان الناس مضطرين إلى التجمع والتكاتف والتآزر للدفاع عن أنفسهم أو للقيام بهجمات على الآخرين؛ فالاعتبارات العشائرية التي كانت في عهد فقدان الدولة ضرورة تاريخية، استمرت بعد قيام الدولة، حيث تمفصل العامل شبه البرجوازي مع العامل العشائري. **ويلاحظ الآن أن النزعة العشائرية تأقلمت مجددًا مع الأوضاع الجديدة للمجتمعات الاستهلاكية في حقبة اجتياح «البترو دولار البدوي» المشرق العربي.** ومن الملاحَظ أن الوجاهة الديرية كانت عمومًا على اتفاق مع السلطة الوطنية المركزية في دمشق، ولم تسع للتمرد عليها. وفي عهد الاستقلال، وحتى قبله، تمكنت الوجاهة الديرية شبه البرجوازية من المشاركة في السلطة واحتلال أحد المراكز الوزارية لفترات متقطعة.

لأخذ صورة عن واقع دير الزور في مجال ظهور الأحزاب، **ننقل مقتطفات من الأحاديث المسجلة على شريط كان قد أدلى بها ياسين الحافظ بشأن الوضع العشائري في دير الزور، وعلاقته بنشاط الحزبين: البعث والشيوعي.** تعكس هذه الأحاديث كيفية تأقلم خطوط الحداثة التي وصلت إلى دير الزور، مع النزعة العشائرية الراسخة البنيان. وهي، أي الأحاديث،

استمرار لما كتبه مثقف دير الزور ثابت عزاوي. وقمنا بصوغ ما يهمنا من هذه الأحاديث بتصرفٍ لا يخرج عن مضمونها المروي بلغة تجمع بين الفصحى واللهجة الديرية، وكانت في بعض الأحيان مقتضبة أو غير مفهومة لمن لا يعرف أوضاع وادي الفرات.

دخل جلال السيد - كما ذكر ياسين الحافظ - معترك السياسة باسم حزب البعث العربي ضد العشائرية في دير الزور. لكن الأمور سرعان ما اتخذت منحًى آخر. لم يكن جلال السيد وجيهًا في عشيرته، الخرشان، لكنه كان مدعومًا ومحبوبًا من شيخ العشيرة عبد اللطيف الفرحان، ذي النفوذ على عشيرته. وهكذا أصبح جلال السيد مرشح حزب البعث العربي في دير الزور، مرشحًا لعشيرة الخرشان، وعلى هذا الأساس فاز بالنيابة في عام 1949 باعتباره أول نائب بعثي في المجلس النيابي.

أدى هذا الأمر إلى تأثر البنية التحديثية لحزب البعث في دير الزور بالوضع العشائري. وأخذت نسبة المنتسبين إلى الحزب من الخرشان تزداد. وهذا - كما ذكر ياسين الحافظ - «يعطي فكرة، كيف أخذ يتمفصل البنيان العشائري، مع البنيان الحزبي الحديث».

أما الحزب الشيوعي، فبدأ ينتسب إليه في منتصف أربعينيات القرن العشرين عدد من «أبناء عشائر ضعيفة»، ولم يكن لهم وزن (حلّاق، بياع قماش). ثم أخذ الحزب الشيوعي يكسب، في منتصف خمسينيات القرن العشرين عددًا من معلمي المدارس الابتدائية والثانوية وعددًا وافرًا من طلاب الإعدادي والثانوي. ولم يكن تنظيم الحزب الشيوعي ذا ملامح عشائرية واضحة، كما كانت الحال بالنسبة إلى حزب البعث. ولننقل ما كتبه ياسين الحافظ بالحرف: «... بس مع ذلك، لوحظ أن عناصر من عشائر أخرى (أي من غير الخرشان) اتجهت لا لحزب البعث بل إلى الحزب الشيوعي. مثلًا شباب من الشرقيين اللّي هنّي مجموعة عشائر لوحظ أنها متجهة للانخراط بالحزب الشيوعي. أو على الأقل بدّي أقول أنهم اعتبروا حزب البعث حزب خرشاني، وبالتالي ما ممكن يدخلوا فيه. فبالتالي في هناك حزب تقدمي آخر فمن

المناسب أن يدخلوا فيه. هذا حزب وهذا حزب. يعني طابع التمييز العشائري لا يمكن مطلقًا تجاوزه أو تجاهله».

كمحصلة لذلك الوضع، أُسس في عام 1956 نادي ابن خلدون الثقافي الذي كانت نزعته تقدمية قريبة من الماركسية، وكان ثابت عزاوي أول المحاضرين فيه. ثم أُغلق في أيام الوحدة، في عام 1958، مع جميع المؤسسات الثقافية ذات الطيف الشيوعي. وإلى جانب نشاط البعث والشيوعي، نمت جماعة الإخوان المسلمين نموًا رهيبًا، بحسب تعبير ياسين الحافظ. وكان لهم في المدارس الثانوية نسبة عالية من الطلاب.

على الرغم من الجو العشائري الذي لا يمكن تجاهله، قدّم ياسين الحافظ صورة لما أنجزه الحزبان: البعث والشيوعي، ونشرهما للبذور شبه التقدمية، حيث **استطاعت أفكار البعث والشيوعي «أن تستقطب قسمًا من الشبيبة لم تلبث أن جاءت حوادث متعددة، لكي تطرد شبه الحداثة وتعيد البنية القديمة إلى عنفوانها»، و«بقي الإنسان الديري خاضعًا للولاءات العشائرية».**



الفصل السادس

الأحزاب في عهد الانتداب الفرنسي

أولًا: حزبا الاستقلال والاتحاد السوري واللجنة التنفيذية للمؤتمر السوري الفلسطيني (آب/ أغسطس 1921)

بعد الاحتلال الاستعماري الفرنسي لدمشق في تموز/ يوليو 1920، لجأ معظم أعضاء حزب الاستقلال العربي، وريث جمعية العربية الفتاة والحزب شبه الحاكم في الدولة الوطنية، إلى شرق الأردن وفلسطين. وسعى الإنكليز للاستفادة من حزب الاستقلال باعتباره ورقة رابحة في يدهم في صراعهم الاستعماري مع الفرنسيين. وبعد الاتفاق الإنكليزي – الفرنسي، ضيّق الإنكليز الخناق على أعضاء الحزب فنقلوا نشاطهم إلى مصر[1].

أما القسم الآخر من الوطنيين، فلم يلجأ إلى عمّان، بل اتجه مباشرة إلى مصر، مكان إقامته السابق، واستقرّ فيها. وكانت مصر مركز نشاط الوطنيين ضد الحكم العثماني قبل الحرب العالمية الأولى، وكانت أغلبية المستقرين في مصر تنتمي إلى حزب الاتحاد السوري، وريث حزب اللامركزية، أقوى الأحزاب السورية قبل الحرب العالمية الأولى، وكان مركزه في مصر[2]، وشعاره أن تكون سورية بجملتها على وحدتها القومية مستقلة استقلالًا تامًا تضمنه عصبة الأمم. وكان هذا الحزب على خصام مع حزب الاستقلال، ولم تكن له صلات

(1) محمد عزة دروزة، **حول الحركة العربية الحديثة: تاريخ ومذكرات وتعليقات**، 2 ج (صيدا: المطبعة العصرية، 1950)، ج 2، ص 29. ومن الأعضاء البارزين في حزب الاستقلال واللاجئين إلى عمان: نبيه العظمة، عادل أرسلان، عوني عبد الهادي، عزة دروزة، خير الدين الزركلي، الشيخ كامل القصاب، سامي السراج، يوسف الحكيم، محمد الشريقي، أحمد مريود، أحمد حلمي عبد الباقي، أمين التميمي، رشيد طليع... وغيرهم.

(2) رئسه ميشيل لطف الله، ونائب الرئيس محمد رشيد رضا، وأمين السر سليم سركيس، ومن القيادة رفيق العظم الشهبندر وكامل القصاب وخالد الحكيم. نقلًا عن: المرجع نفسه.

حسنة مع الهاشميين، ولم يتعاون بعد الاحتلال الفرنسي مع الأمير عبد الله، شأن حزب الاستقلال[3].

بعد استيعاب صدمة الاحتلال الفرنسي لدمشق، دعا حزب الاتحاد السوري إلى عقد مؤتمر في جنيف لتوحيد ما أوتي الأحزاب والجماعات السورية من جهد. وعُقد المؤتمر في 27 آب/أغسطس 1921 برئاسة رشيد رضا، وبحضور مندوبين عن حزبي الاستقلال والاتحاد وعن بعض الجمعيات في المهجر. واعتمد قرار المؤتمر السوري السابق في دمشق، باستقلال سورية الناجز بحدودها الطبيعية ورفض الانتداب والصهيونية، وحق هذه البلاد في الاتحاد وإقامة حكومة مدنية مسؤولة أمام مجلس نيابي[4].

أقرّ مؤتمر جنيف تأسيس اللجنة التنفيذية للمؤتمر السوري الفلسطيني التي اتخذت القاهرة مقرًا لها، كما أنه انتخب وفدًا دائمًا لدى عصبة الأمم في جنيف[5]. واستمر عمل هذه اللجنة حتى عام 1927، مع انسحاب حزب الاستقلال منها. وكان الخلاف المستتر تحت الرماد قد بدأ بالظهور على السطح بين الأحزاب السورية التي أجبرها الاحتلال على الإقامة خارج دولة الانتداب الفرنسي. وسبب الخلاف المباشر يعود إلى كيفية توزيع الإعانات الواردة من الجوالي السورية في الأميركيتين. وتركز النقد على لجنة القدس التي كان يديرها حزب الاستقلال العربي، والتي كانت، كما ذكر منتقدوها، تكيل بمكيالين، فمن كان من أنصار حزب الاستقلال أغدقوا عليه الأموال، وحجبوها عن الآخرين[6].

---

(3) حنا أبي راشد، **حوران الدامية: بحث عام في تاريخ شعوبها، ونسبهم، وعاداتهم، واعتقاداتهم، وآثارهم، وحروبهم، ونوابغهم، النازحين عنها** (القاهرة: مكتبة زيدان العمومية، 1926)، ص 242.

(4) دروزة، ص 30 وما يليها؛ محي الدين السفرجلاني، **تاريخ الثورة السورية** (دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1961)، ص 115، وأمين سعيد، **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن**، 2 ج (القاهرة: مكتبة مدبولي)، [د. ت.].

(5) تألّف من: الأمير شكيب أرسلان، إحسان الجابري، رياض الصلح وسليم كنعان.

(6) **الشرق الأدنى** (القاهرة)، السنة 1، العدد 3 (25 تشرين الأول/أكتوبر 1927)، ص 19، ومحمد رجائي، **الأحزاب السياسية في سوريا ودورها في الحركة الوطنية، 1920-1939** (إربد، الأردن: دار الكندي، 2005)، ص 27.

على الرغم من الجروح النازفة التي أصابت الحركة الوطنية، واضطرار معظم قادتها إلى مغادرة البلاد، فإن شعاع الأمل في الداخل لم ينطفئ، بل أخذت تتشكل في البلاد الجمعيات السرية، ومن أهمها جمعية الحزب الحديدي التي تألفت في دمشق من الشباب المثقف، ونشطت في أيام المد الجماهيري الأول في نيسان/ أبريل 1922. وأحدثت هذه الجمعية ضجة في البلاد، وانتشر حولها جو عابق بالرهبة والاهتمام، لكن السلطات الفرنسية استطاعت أخيرًا اكتشاف الجمعية، وإلقاء القبض على فريق من شبابها، بينما فرّ الآخرون[7].

ثانيًا: حزب الشعب 1924 بزعامة الشهبندر

احتل عبد الرحمن الشهبندر، المولود في دمشق في عام 1879 وخريج الجامعة الأميركية في بيروت في عام 1906، مكانة مرموقة في ميدان النضال الوطني، وساهم في بلورة المشروع النهضوي التنويري العربي. وعالج جملة من القضايا الاجتماعية من منظار تنويري متفتح، وتميّز بسياسته وأفكاره البعيدة عن العائلية والعشائرية والطائفية، وكانت له مساهمته في إشاعة جو وطني واضح المعالم[8].

كان عبد الرحمن شهبندر علمًا وطنيًا بارزًا في العهد العثماني، وفي أيام الدولة الوطنية العربية التي اختير وزيرًا للخارجية في حكومتها الأخيرة. واضطر إلى مغادرة البلاد بعد أن أصدرت السلطات الفرنسية في حقه حكمًا بالإعدام. ثم عاد إلى دمشق بعد إعلان العفو عنه، ولم يلبث أن قاد في نيسان/ أبريل 1922 حملة جماهيرية ضد الانتداب الفرنسي. وفي خطبة له أمام حشد كبير

---

(7) وصفي البني، **الحركة الوطنية في سورية** (مخطوط مكتوب عام 1941) وتكرّم المرحوم وصفي فاطّلعنا عليه.

(8) راجع تفصيلات واسعة بشأن النشاط السياسي والفكري للشهبندر في: عبد الله حنا، **عبد الرحمن الشهبندر، 1879-1940: علم نهضوي ورجل الوطنية والتحرر الفكري** (دمشق: دار الأهالي، 1989).

قال: «يحيا الاستقلال التام، تحيا الحرية النامية»[9]. وكانت ردّة فعل السلطات الفرنسية سريعة وعنيفة، فاعتقلت الشهبندر وعددًا من رفاقه في 6 نيسان/أبريل 1922. ووقف الشهبندر أمام المحكمة العسكرية الفرنسية وطنيًا شجاعًا ودبلوماسيًا محنكًا يدافع عن مبادئه الوطنية من دون أن يترك مجالًا للمستعمرين كي يدينوه بقانونهم. وكانت النتيجة الحكم على الشهبندر بالسجن في جزيرة أرواد. وفي 12 تشرين الأول/أكتوبر 1923 أُطلق ورفاقه، بعد أن أمضوا في السجن 19 شهرًا[10].

بعد نجاح القوى اليسارية في فرنسا، أرسلت الحكومة التي شُكّلت الجنرال سراي مندوبًا ساميًا على سورية ولبنان. وأصبح واضحًا أن الإدارة الفرنسية الجديدة ستتّبع نهجًا مغايرًا للاتجاه اليميني للسلطة السابقة. وكان معروفًا عن الجنرال سراي ميوله اليسارية وتعاطفه مع حركات التحرر الوطني وعداؤه للقوى الاستعمارية. وفي تلك الأجواء، أتت الوفود الوطنية من دمشق إلى بيروت للتعرف إليه وتمهيد الطريق للسير على نهج يخالف الإدارة الاستعمارية القابضة على زمام الأمور في سورية ولبنان. وعلى هذا الأساس جاء وفد من أنصار عبد الرحمن الشهبندر للترحيب بسراي في بيروت في 2 كانون الثاني/يناير 1925، فاستقبلهم الجنرال الفرنسي وقال لهم: عودوا إلى بلدكم، وأسسوا حزبًا سياسيًا ليتمكن معتمدوه من بيان مطاليب الشعب ومفاوضتي باسمه لضمان مصيره..[11].

---

(9) بعد عهود من الاستبداد بدأت نسائم الحرية تهب على العالم العربي منذ إعلان دستور مدحت باشا وانتخاب مجلس المبعوثان في أواخر القرن التاسع عشر. وجاء السلطان عبد الحميد فجمّد الدستور ومجلس المبعوثان وحكم الدولة العثمانية حكمًا استبداديًا إلى أن أزاحته ثورة الاتحاد والترقي في عام 1909. لكن رجال الاتحاد والترقي افسحوا المجال لهامش من الحرية واستمروا في ممارسة الاستبداد. ومع مجيء الانتداب الفرنسي واحتلاله الاستعماري لسورية ولبنان كانت الحرية لا تزال غصنًا غضًا ينمو، وهذا ما قصده الشهبندر بقوله «الحرية النامية».

(10) ملخصًا عن: حسن الحكيم، **عبد الرحمن الشهبندر: حياته وجهاده** (بيروت: الدار المتحدة، 1985)، ص 150.

(11) عن أكرم الحوراني أنه سمع أن تسمية الحزب بحزب الشعب أتت بعد أن قابل الشهبندر الجنرال سراي، المفوض السامي الفرنسي، مطالبًا بالاستقلال، فسأله سراي: باسم من تتكلم؟ فأجابه =

دعا حزب الشعب، المُؤَسس بزعامة الشهبندر في أيار/ مايو 1925، إلى تحقيق جملة مبادئ، منها: السيادة القومية؛ وحدة البلاد السورية بحدودها الطبيعية؛ ضمان الحريات الشخصية؛ تدريب البلاد نحو سياسة اجتماعية ديمقراطية مدنية؛ حماية الصناعات الوطنية وإنماء الموارد الاقتصادية؛ توحيد التربية والتعليم في البلاد...[12].

نرى أن هذه المبادئ كانت خطوة نحو الدعوة إلى المجتمع المدني، مع تأكيد وحدة البلاد السورية. وكان حزب الشعب أول تجمع منظّم للبرجوازية الدمشقية بعد الاحتلال الفرنسي[13].

هذا، وأصدر الشهبندر في عام 1936 في القاهرة كتابًا تحت عنوان: **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**، وحمل أحد فصوله عنوان: «ما هي أصلح أشكال الحكم في العالم العربي». هذا الموضوع الشائك يعالجه الشهبندر في خمس صفحات من كتابه. وهو هنا يتعرض لمجتمعات عربية في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين لا تزال بُناها التحتية متخلفة؛ فهي إما تعيش في مرحلة البداوة، وإما لم تطرق الثورةُ الصناعية أبوابها طرقًا عميقًا، ولم تتغلغل المدنية الحديثة في تركيبتها الاجتماعية ما قبل الرأسمالية تغلغلًا يفسح في المجال للانطلاق والتطور والتحرر اعتمادًا على التجربة الديمقراطية التي عرفها الغرب.

يقسم الشهبندر الأقطار العربية قسمين: قسم خاضع للاستعمار مباشرة، وهو يعيش مرحلة النضال ضد الاحتلال الأجنبي، وقسم مستقل يبحث

= الشهبندر: إنني أتكلم باسم الشعب. ينظر: أكرم الحوراني، **مذكرات أكرم الحوراني**، 4ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000)، ج 1، ص 53. وقرأت هذا الخبر أيضًا في جريدة **الإنشاء** الدمشقية وتاريخها في 23/ 3/ 1938.

(12) نقلًا عن: نجيب الأرمنازي، **سورية: من الاحتلال حتى الجلاء**، ط 2 (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1973)، ص 61.

(13) من الأعضاء البارزين في حزب الشعب: الشهبندر، حسن الحكيم، لطفي الحفار، فوزي الغزي، سعيد حيدر، إحسان الشريف، توفيق شامية، فارس الخوري، عبد المجيد الطباع، أبو الخير الموقع، أديب الصفدي، جميل مردم بك، فخري البارودي.

الشهبندر عن أصلح أشكال الحكم له. ولأسباب كثيرة، يرى الشهبندر «أننا في أقطارنا المستقلة (يقصد المملكة العربية السعودية واليمن - المؤلف) لفي أشد الحاجة إلى اليد الحازمة المدركة لتسير بنا إلى الأمام على رغم أهل الرجعة منّا».

دفع تخلف البنى الاجتماعية وخضوع العامة لفقهائها، الشهبندر وغيره من رواد النهضة إلى المناداة بضرورة حكم المستبد العادل، ولم يكن أمام الشهبندر وأقرانه من خيار ثالث: «فإما مستبد عادل يقود الشعب إلى الأمام، أو حكم 'الغوغاء' غير المتحضرين». وهنا يختار الشهبندر الحل الأول، ويسوق لنا مثالين: أحدهما من شبه الجزيرة العربية، والآخر من الدولة العثمانية[14]؛ ففي ما يتعلق بشبه الجزيرة العربية، يقول:

«... أنا أسأل في هذا المقام كل من عانى شؤون الإدارة والحكم، أيرى لمملكة الحجاز ونجد مجلس نواب من الغطغط ومطير والفقير وحرب أم ملكًا حازمًا خبيرًا بشؤون البدو كعبد العزيز بن سعود، ألا تقضي الديموقراطية في تلك الأنحاء الابتدائية بتربع الغوغاء في دست الحكم وانهزام الاختبار والإخصاء والتمرين والحصافة انهزامًا شنيعًا لا يلوي على شيء».

وفي ما يتعلق بالدولة العثمانية، يقول:

«إنني أذكر جيدًا أننا لما كنا نعاني حشرجة الموت تحت كابوس السلطان عبد الحميد، كنا نظن أن مجرد إعلان الدستور وإطلاق حرية الانتخاب وترك المنابر للخطباء يتكلمون كما يشاؤون ينعشنا ويعيدنا إلى مهيع الحياة، وفي شهر تموز - يوليو - من سنة 1908 أُعلن هذا الدستور بقوة الجيش وبتأثير الأوهام التي تسلطت على السلطان فكان مبدأ انقلاب خطير في جميع بلدان الشرق المتوسط لما عقبه من الثورة في الأفكار والأوضاع، ولا أنكر أبدًا أن بعض الانتخابات دلت على شيء من حسن الاختيار ولكنها أرسلت بالإجمال

(14) عبد الرحمن شهبندر، **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي** (القاهرة: مطبعة المقتطف، 1936)، ص 91 وما يليها.

إلى مجلس النواب أناسًا لا يختلفون عن العوام كثيرًا، وأصعدت المنابر بعض الخطباء الذين حولوا قضية الدولة السياسية الخطيرة إلى البحث في الحجاب وشكل الغطاء الذي يجب أن يسدل على المرأة».

لسنا نريد هنا الدخول في موضوع الديمقراطية والانتخابات النيابية في مجتمعات لا تزال تعيش في أقسام واسعة منها في أجواء فكرية لم تصل مركباتها إلى عصر الحداثة، ابنة الثورة الصناعية وما تلاها، واكتفت بالتحديث من دون الحداثة. والتحديث لا يحتاج إلى أجواء عقلانية تبدع الحضارة، بل يكتفي بنقل منتوجات الحضارة من دون أن يفكر في إنتاجها أو آلية عملها. ولعل من المفيد المقارنة بين ما ذكره الشهبندر عن العالم العربي في الثلث الأول من القرن العشرين والواقع العربي الراهن بربيعه وخريفه، وما يليهما من برود الشتاء وجحيم حرارة الصيف.

ثالثًا: الكتلة الوطنية (1928-1945)

1 - مراحل تكوّن الكتلة الوطنية

بعد خمود الثورة السورية الكبرى (1925-1927)، ظهرت الكتلة الوطنية التي جمعت حولها جماهير واسعة مستلهمة بطولات الثورة السورية، وحاقدة على معاهدة سايكس - بيكو وتقسيم بلاد الشام إلى دويلات، ومستاءة من السيطرة الفرنسية وأعمال المستشارين الفرنسيين الذين مارسوا سياسة توتاليتارية مستبدة[15]؛ فمع تراجع الثورة السورية أخذت ترتسم في الأفق، بين عامَي 1926و1927 معالم تكتل سياسي جديد ضمّ قسمًا من أعضاء حزب الاستقلال وقسمًا من أعضاء حزب الشعب (من دون رئيسه الشهبندر) ممن لم يشاركوا في الثورة المسلحة. ونتيجة اندماج الحزبين، ظهرت في خريف 1927 الكتلة الوطنية التي أدت الدور الرئيس في الحياة السياسية في سورية

(15) يقدم الأرمنازي أمثلة كثيرة لاستبداد ضباط الاستخبارات الفرنسيين (المستشارين في سائر الأرياف السورية). ينظر: الأرمنازي.

بين عامَي 1928 و1945، ورِئست النضال الوطني ضد الانتداب الفرنسي؛ فالكتلة الوطنية هي حصيلة مرحلة الكفاح الوطني السلمي التي اعقبت مرحلة الكفاح الوطني المسلح (1920–1945) وقطفت ثمار تضحيات من رفعوا السلاح في وجه الاحتلال الاستعماري.

عقدت الكتلة الوطنية أول مؤتمر لها في بيروت بتاريخ 25 تشرين الأول/ أكتوبر 1927، وأقرت بيانًا أذاعه هاشم الأتاسي[16]. وفي وقت لاحق، أطلق عبد الرحمن الكيالي على هذا المؤتمر اسم المؤتمر الوطني في بيروت، إيذانًا بميلاد الكتلة الوطنية، ودعوة إلى إنهاء الكفاح المسلح وبدء الكفاح السلمي الذي قادته الكتلة الوطنية بين عامي 1928 و1945. وكانت النعومة والكياسة ظاهرتين في البيان الذي خاطب المفوض السامي بونسو بالعبارات التالية: «تتهموننا بأننا أعداؤكم وأن مصالح الانتداب مهددة مع أنكم أدرى الناس بالأمر الواقع بنياتنا الحسنة... إننا لسنا أعداء فرنسا التي عرفناها بعلمها وحريتها ومدنيتها وثقافتها... إن الشعب السوري مستعد لمد يد الصداقة والمصافحة ونسيان الماضي المؤلم كلما وجد تحقيقًا لآمانيه ولسيادته القومية»[17].

لم يكن إبداء الرغبة في التعاون مع الانتداب الفرنسي نتيجة قوة الروح المهادنة داخل الحركة الوطنية فحسب، بل كان أيضًا نتيجة توقف رصاص الثورة السورية، ورغبة سلطات الانتداب الفرنسي في التعاون مع الاتجاه المعتدل داخل الحركة الوطنية، الذي تطلع إلى قطف ثمار الثورة بعد أن قدم غيره التضحيات.

هكذا بدأت المفاوضات بين سلطات الانتداب وزعيمي الكتلة الوطنية هاشم الأتاسي وإبراهيم هنانو. وفي إثرها قرر الوطنيون الاشتراك في انتخابات الجمعية التأسيسية في 24 نيسان/ أبريل 1928. وحققت الكتلة

---

(16) **الشرق الأوسط**، 7/ 11/ 1927، ص 11.

(17) نقلاً عن: عبد الرحمن الكيالي، **المراحل: في الانتداب الفرنسي وفي نضالنا الوطني من عام 1926 حتى نهاية عام 1939: الجزء الأول** (حلب: مطبعة الضاد، 1958)، ص 71.

الوطنية انتصارًا ساحقًا في انتخابات الجمعية التأسيسية في عام 1928، التي وضعت دستورًا وطنيًا ليبراليًا علمانيًا. لكن الاتجاهات الوطنية الاستقلالية في الدستور لم ترض المفوض السامي الفرنسي الذي حلّ الجمعية وقيّد الدستور بالمادة 116[18].

بعد مؤتمر الكتلة الوطنية بشهور، عقد أبناء الساحل في 13 حزيران/ يونيو 1928 مؤتمرًا في دمشق أيد ميثاق البلاد الوطني، وطلب من الجمعية التأسيسية تحقيق وحدة البلاد السورية بضم جبل الدروز والبلاد المسماة بلاد العلويين، ومناطق بيروت وطرابلس وصيدا ومرجعيون واللاذقية والبقاع وبانياس التي ضمها المندوب السامي الفرنسي إلى لبنان في عام 1920[19].

ضمّ مؤتمر أبناء الساحل مندوبين عن مدن ومناطق الساحل التي ألحقها المندوب السامي بمتصرفية جبل لبنان وشكّل منها دولة لبنان الكبير. ودلّ هذا المؤتمر على أمرين: **الأول** عدم الاعتراف بتجزئة سورية من جهة، وسلخ مناطق الساحل عنها وضمها إلى متصرفية جبل لبنان من جهة أخرى، **والثاني** تأكيد وحدة النضال الوطني بين الساحل والداخل، والاعتراف بالكتلة الوطنية قائدة لهذا النضال[20].

2 - القانون الأساسي للكتلة

بقيت الكتلة الوطنية منذ ظهورها في أواخر عام 1927 وحتى أواخر عام 1932 من دون مبادئ واضحة ومنهج مكتوب وقانون يُلزم الأعضاء به. ولهذا تقرر عقد المؤتمر الوطني للكتلة في حمص في 4 تشرين الثاني/ نوفمبر

---

(18) ينظر: «دستور دولة سوريا المنشور بقرار من المفوض السامي للجمهورية الفرنسية»، **النشرة الرسمية للأعمال الإدارية للمفوضية العليا**، العدد 11 (15 حزيران/ يونيو 1930)، ص 149.

(19) **مجلة الشرق الأوسط**، العدد 36 (4 تموز/ يوليو 1928).

(20) بعد توقيع معاهدة 1936 بين الكتلة الوطنية والحكومة الفرنسية، اعترفت الكتلة الوطنية بحدود لبنان الكبير، وغضّت الطرف عن المطالبة بالمناطق التي ضمّها المفوض السامي إلى متصرفية جبل لبنان لتشكيل لبنان الكبير في عام 1920.

1932. أقرّ هذا المؤتمر قانون الكتلة الأساسي الذي بحث في المبادئ العامة والتشكيلات والمؤتمر العام[21].

نصت المادة الأولى من هذا القانون على «تحرير البلاد السورية المنفصلة عن الدولة العثمانية من كل سلطة أجنبية، وإيصالها إلى الاستقلال التام والسيادة الكاملة، وجمع أراضيها المجزأة في دولة ذات حكومة واحدة، على أن يبقى للبنان الحق في تقرير مصيره ضمن حدوده القديمة»[22]، أي حدود متصرفية جبل لبنان المؤسسة في عام 1961.

مع مطالبة الكتلة الوطنية بالوحدة السورية في عام 1932، لم تنس قضية الوحدة العربية وترابطها مع ما يُعرف اليوم بالوحدة القطْرية[23]. وقرار الكتلة الوطنية في هذا الشأن يعبّر عن واقعية افتقدتها أحزاب الفئات الوسطى المثقفة التي دعت إلى الوحدة العربية الفورية[24].

كانت دعوة الكتلة إلى تحرر البلاد السورية ووحدتها تعبيرًا عن رغبة البرجوازية السورية في إيجاد سوق اقتصادية واسعة وموحدة، تسهّل نمو الصناعة وتسير بالبلاد نحو التنمية والتقدم. كما أن الكتلة دعت إلى «تأمين الحرية والمساواة في الحقوق والواجبات بين أفراد الشعب كافة على اختلاف طوائفه، ورفع مستوى الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ونشر الثقافة، وبث الأخلاق القومية بين جميع الطبقات مع إنمائها وتغذيتها»[25].

---

(21) ينظر القانون الأساسي المقرّر في حمص في 4 تشرين الثاني/ نوفمبر 1932، في: الكيالي، ج 1، ص 184.

(22) الكيالي، ج 1، ص 245.

(23) كان الحزب الشيوعي السوري أوّل الأحزاب الداعية في عام 1931 إلى الوحدة العربية، وتلته عصبة العمل القومي، وأخيرًا حركة البعث العربي بعد مرور عقد من الزمن. وسترد تفصيلات ذلك في فصول لاحقة.

(24) الصيغة الواقعية المعبّرة عن هذا الترابط بين القومي والقطري نقرأها في أحد نصوص القانون الأساسي للكتلة وهو: «تأليف المساعي مع العمل القائم في الأقطار العربية الأخرى لتأمين الاتحاد بين هذه الأقطار، على أن لا يحول هذا المسعى دون الأهداف الواجب بلوغها في كل قطر».

(25) الكيالي، ج 1، ص 184.

3 - الجهاد لله والطاعة للكتلة الوطنية

انطلاقًا من الحرص على وحدة الصف الوطني، وتأثرًا بالموروث الاستبدادي المملوكي العثماني، حاولت الكتلة الوطنية المتعددة الزعامات أن تحتكر العمل الوطني وتحجبه عن الآخرين إن استطاعت. جاء في القانون الأساسي:

«تعتبر الكتلة الوطنية أن الأمة جمعاء، بكل ما لديها من قوة معنوية ومادية، وقف على هذا الجهاد الوطني حتى تبلغ أهدافها»؛ «ومن الواجب المحتم جمع قوى الأمة، وتوجيه جهودها لتحقيق الآمال الوطنية، ولذلك تعتبر الكتلة الوطنية تأليف الأحزاب السياسية مخالفًا لوحدة الجهود»[26].

هكذا، تبلورت الدعوة إلى شعار: «الجهاد لله والطاعة للكتلة الوطنية»، وهو شعار ربط بصورة ذكية بين النضال الوطني ذي الأبعاد الإسلامية وقيادته الكتلوية. ومع أن تلك القيادة كانت في غالبيتها علمانية، فإنها سعت لاستخدام الدين وسيلة للنضال الوطني من جهة، واحتكار القيادة من جهة أخرى. والمعنى المضمر في الشعار هو: من عصى الله فقد عصى الكتلة الوطنية. كما كان هذا الشعار ذا حدين؛ فهو من جهة يؤدي إلى جمع كلمة الشعب في النضال ضد الاستعمار وتحقيق الاستقلال، ومن جهة ثانية سلاح في يد أصحابه لمنع خصومهم من تأليف الأحزاب وتحطيم أي نضال اجتماعي تنادي به الطبقات الدنيا التي لم يُسمح لها بدخول جنة الكتلة الوطنية، ذلك أن العضوية في هذه الكتلة اقتصرت عمومًا على من «ينتسب إلى عائلة من أكرم العوائل» في دمشق وحلب وحمص واللاذقية وحماة[27]، وهذا يعني أن القسم الأكبر من رجالات الكتلة الوطنية انتسب إلى العائلات المدينية المهيمنة ممن سمّاهم مؤرخ الشام محمد كرد علي «أرباب الوجاهة»[28]. وحرص قادة الكتلة الوطنية على حصر

---

(26) المرجع نفسه.

(27) هذا ما ذكره فائز سلامة في: فائز سلامة، **أعلام العرب في السياسة والأدب** (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1935)، ج 2، ص 83.

(28) استخدم المؤرخون الأوروبيون والأميركيون في مقابل أرباب الوجاهة كلمة (Notabes).

العضوية في الطبقة الغنية والميسورة. فالمادة 37 من القانون الأساسي أوجبت أن «يدفع العضو المنتسب إلى الكتلة الوطنية رسم تسجيل لا يقل عن ليرة سورية، ورسمًا شهريًا قدره خمسة [قروش] إلى خمسة وعشرين قرشًا»[29]، وهذا المبلغ لم يكن بإمكان الفلاحين والعمال والحرفيين والقسم الأكبر من الطبقة الوسطى دفعه[30].

في الدعوة المطلقة إلى طاعة الكتلة الوطنية يُطرح السؤال التالي: هل ثمة تأثر بالفكر الفاشي في هذه النقطة؟ وهذا أمر نستبعده، ونرجّح مقولة الرغبة في توحيد الصفوف الوطنية خلف الكتلة من جهة، والتأثر بالجوانب الاستبدادية من التراث من جهة أخرى، علمًا أن كثيرين من قادة الكتلة الوطنية درسوا في المعاهد الفرنسية، وكانوا متأثرين بأفكار الثورة الفرنسية، بعيدًا عن المنطلقات الفاشية والنازية.

4 – تركيب الكتلة الاجتماعي

عمومًا، لم تكن الكتلة الوطنية حزبًا موحدًا يجمع عناصر تنتسب إلى طبقة اجتماعية معيّنة، بل ضمت فئات اجتماعية مختلفة، من إقطاعيين وطنيين وبرجوازية تجارية وصناعية (كانت في مراحل تكوّنها) وفئات فتية من الطبقة الوسطى المدينية، وعددًا من أغنياء الريف، ومثقفين نهلوا من الفكر البرجوازي الثوري الأوروبي مباشرة عن طريق جامعات فرنسا، أو بالوساطة عن طريق اسطنبول. كما أنها ضمت أشخاصًا ذوي نفوذ، وأعضاء من عائلات كبيرة ومعروفة بجاهها وأملاكها، ومجموعات مختلفة وأحزابًا جرى حلّها، كحزب الشعب (من دون رئيسه الشهبندر)، ومجموعة حزب الاستقلال العربي التي استطاعت في ما بعد أن تسيطر على الكتلة على أعتاب الحرب العالمية الثانية،

---

(29) الكيالي، ج 1، ص 187.

(30) ذكر لي أحد الفلاحين المتقدمين في السنّ أن الفرد في ذلك الزمن من ثلاثينيات القرن العشرين «كان يدوخ ليَحَصّل الفرنك»، والمعنى أن الحصول على مبلغ زهيد من النقود كان بحاجة إلى جهد جهيد.

في فترة تراجع شعبية الكتلة. أدى اختلاف المنبت الطبقي لأعضاء الكتلة وتنوع منابعهم الفكرية إلى تعدد الزعامات، وحدوث انقسامات في قلب الكتلة، وتشعُّب الآراء حول الموقف من الانتداب الفرنسي ومن القضايا الاقتصادية الاجتماعية المتنوعة.

يصف عبد الرحمن الكيالي، أحد الأعضاء البارزين في الكتلة الوطنية، الوضع داخل الكتلة في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين على النحو التالي: «كل شخص في الكتلة يحاول أن يفرض نفسه زعيمًا... فأصبح لجميل مردم جبهة، ولسعد الله الجابري جبهة، ولنسيب البكري جبهة. وكان شكري القوتلي وصبري العسلي يتعاونان، ومعهما جماعة حزب العمل القومي وحزب الاستقلال وجماعة التجار في دمشق. وتعاون مع مردم جماعة الشباب الوطني، مثل سيف الدين المأمون. وتعاون نبيه العظمة مع السلبيين والاستقلاليين أمثال منير الريس وإخوانه[31]، وكان سعد الله الجابري يتعاون مع أفراد عائلته ومع ميخائيل إليان وجماعة السوق وبعض المشايخ، مثل مصطفى الزرقا ومعروف الدواليبي والسرميني. ولحسن إبراهيم باشا جماعة، ولعبد الرحمن الكيالي جماعة، ولرشدي الكيخيا جماعة، منهم ناظم القدسي وبعض من الحرس الوطني. ولمظهر رسلان في حمص جبهة، ولهاشم الأتاسي جبهة، ولتوفيق الشيشكلي في حماة جبهة يقاومها خليط من العصبويين (عصبة العمل القومي) والإقطاعيين من عظميين وكيلانيين وبرازيين[32]، ولعبد القادر شريتح في اللاذقية جبهة»[33].

---

(31) شارك منير الريّس، وهو من حماه، في الثورة السورية وكتب عنها مؤلفًا يتصف بالصدق والصراحة، ويفضح المستغلين للثورة والنهّابين والمتسلقين لكسب المناصب.

(32) سيرد في فصل الحزب العربي الاشتراكي تفصيل عن توفيق الشيشكلي ومجابهته كبار ملّاك الأرض في حماة، من عائلات البرازي والكيلاني والعظم الذين انضمّ بعضهم إلى الكتلة. ويذكر أكرم الحوراني في مذكراته أن الكتلة الوطنية في حماة أُلفت من جناحين: جناح نجيب البرازي (الإقطاعي) وجناح توفيق الشيشكلي (الممثّل، كما سنرى، لملّاك الأرض من الدرجة الأدنى والجماهير الشعبية). ينظر: الحوراني، **مذكرات**، ج 2، ص 820 .

(33) الكيالي، ج 4، ص 537.

كان من نتيجة هذه الانقسامات «التطاحن والتباين» و«فقدان الثقة» اللذان سادا مؤتمرات الكتلة الوطنية التي كانت تُعقد كلما تعقدت المشكلات واضطرب الجو السياسي بين حين وآخر[34]، ولا سيما عند استلام الكتلة للسلطة، كما جرى في عامَي 1932 و1933 وفي الفترة 1936-1939، فالتفسخ والبلبلة عمّا صفوف الكتلة من القمة الى القاعدة.

رصد الصحافي نجيب الريّس تطور الكتلة في أواخر عام 1932 رصدًا دقيقًا، خشية «أن يضيع كيان الكتلة بين الوزارة والنيابة»[35]، وعبّر عن المخاوف نفسها بعد تسلّم الكتلة السلطة، أو بالأصح جزءًا منها في الفترة 1936-1939. وأراد الريس أن يجد تعليلًا نظريًا مقبولًا للاضطراب والتسيب الواقعين في صفوف الكتلة، عاكسًا في مقالاته واقع الكتلة من دون إبهام.

كتب الريّس في كانون الأول/ ديسمبر 1932: «الكتلة الوطنية ليست عبارة عن هذين الوزيرين في هذه الحكومة المختلطة وفي هذا التجانس المصطنع، ولا عن هؤلاء النواب في هذا المجلس المُسَوّد للوجه والمنكس للرؤوس، بل إن الكتلة إنما هي فكرة وطنية ثمينة وكيان معنوي يعزّ على هذه الأمة أن يتصدع وينهار... الكتلة كالوفد المصري في مصر ليس حزبًا ولا عددًا محدودًا... كل هؤلاء المخلصين كتلة وطنية، سواء منهم القائل بالسياسة الإيجابية أو السلبية، وسواء الراضي عن الوضع أو الناقم عليه...»[36].

لم يكن هذا الوصف للكتلة إلا تبريرًا للانقسامات المحتدمة في خلاياها، وهذا برهان يدل على تنوع مشارب رجال الكتلة، ويعكس اختلاف آرائهم في شأن استراتيجية النضال الوطني وتكتيكه. وهذا التنوع والاختلاف في جسم الكتلة الوطنية كان في كثير من الأحيان عامل قوة في شحذ الهمم الوطنية والدعوة إلى التلاقي والتناصر. يتبدى ذلك في أن الكتلة الوطنية ضمت بين

(34) المرجع نفسه، ص 539.
(35) **القبس**، 14/ 12/ 1932.
(36) المرجع نفسه.

جناحيها عناصر مسلمة ومسيحية، وطرحت شعار «الدين لله والوطن للجميع»، وكانت تظاهرات أنصارها وعراضاتهم تهتف «فلتحيا الوطنية إسلام ومسيحية». وكان لسياسة الكتلة دور في توحيد الصفوف والمساهمة في بناء الوحدة الوطنية وطمأنة الأقليات الخائفة من عودة الروح العثمانية المفرِّقة للأمة إلى مذاهب ومِلَل. وكان انضمام جبل العرب والساحل إلى الجمهورية السورية من منجزات الكتلة الوطنية ونتيجة من نتائج سياستها العلمانية الموحدة للقلوب.

5 - القمصان الحديدية رديف الكتلة الوطنية

مع النهوض الجماهيري الذي عمّ المدن السورية في أوائل عام 1936 وأدى إلى عقد معاهدة بين الحكومة الفرنسية اليسارية ووفد الكتلة الوطنية، قامت مجموعة من الشباب في أيلول/ سبتمبر 1936 بتشكيل جمعية مستقلة، كانت في الواقع رديفًا للكتلة الوطنية. أطلق أعضاء هذه الجمعية على أنفسهم اسم الشباب الوطني، وكانوا بقيادة كلٍّ من سيف الدين المأمون ومنير العجلاني ومنير المالكي ومنير الريس، وألّفوا ميليشيات سمّوها «القمصان الحديدية»، وكانت من الطلاب وشباب الأحياء الذين دربهم ضباط محترفون بقيادة نزهة المملوك[37].

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن ظاهرة تشكيل فِرق «القمصان الحديدية» في دمشق في عام 1936، التي أرجعها بعضهم إلى الفِرق الفاشية[38]، لم تكن إلا مظهرًا من مظاهر التأثر بالفاشية شكلًا لا جوهرًا، وهذا ما أعلنه منير العجلاني، أحد منظّمي هذه الفِرق، في كلمته في حفلة تسليم الألوية إلى فِرق «القمصان الحديدية»: «إن حركتنا لا تنطوي على شيء من الغرور القومي... ولا تمتّ بصلة إلى الفاشستية أو النازية»[39]. ومع أن طريقة تأدية التحية والتنظيم لدى

(37) الكيالي، ج 1، ص 191.

(38) ذُكِرَ في عدد من الصحف والكتب اللاحقة أن «القمصان الحديدية» كانت على غرار «القمصان السوداء» في إيطاليا الفاشية، والقمصان «الزرقاء الهتلرية».

(39) أنور العش، **في طريق الحرية** (دمشق: [د. ن.]، 1936)، ص 58.

تلك الميليشيات كانا مقتبسَين من الفاشية، فإنه كانت للشباب الوطني أهداف وطنية؛ إذ جاء في قانون الشباب الوطني أنه «هيئة قومية عربية، غايتها تحرير سورية الطبيعية وتوحيدها، والعمل في سبيل تقارب البلاد العربية واتحادها»[40].

بصدد «القمصان الحديدية»، ذكر المعاصر للحوادث آنذاك خالد قوطرش أنها أقامت حفلة سياسية في القنوات، في بيت الحسيبي، وألقى قادة الفِرق كلمات حماسية. لكن حين طُلب من قائد فرقة صلاح الدين الأيوبي، وهي فرقة حي الأكراد، محمود قوطرش إلقاء كلمته، بوصفه ضابطًا مسرّحًا من جيش الشرق الذي شكّلته السلطة المنتدبة لخلاف نشب بين قوطرش والكابتن سالم اللبناني، اعتذر قائلًا: «أنا لا أجيد الكلام، ولكنني أحسن إصابة الهدف». وسحب مسدسه وأطلق منه طلقات نارية، فضجّ الحفل بالتصفيق والهتاف، ورفعوا قوطرش على سواعدهم وهم يصيحون بسقوط الانتداب الفرنسي وباستقلال سورية. وعلّق خالد قوطرش، أحد الحاضرين، على ما جرى بقوله: «من عادة الجماهير أن تصغي إلى السلاح أكثر من إصغائها إلى الكلمات»[41].

6 - الحكم الوطني الكتلوي (1936-1939)

قامت الكتلة الوطنية في أواخر عام 1927، أي مع انتهاء مرحلة الكفاح الوطني المسلح وبداية مرحلة الكفاح الوطني السلمي التي شهدت فترات هدوء نسبي، ثم أسابيع وطنية عاصفة في عام 1933، عاد بعدها الهدوء حتى عام 1936. وما إن أطلّ عام 1936، حتى اندلعت نيران الغضب الوطني الشعبي، وعمّت التظاهرات الجماهيرية جميع المدن السورية. ثم وقعت الاصطدامات الدامية بين القوى الوطنية وقوى الاحتلال الاستعماري الفرنسي، حيث سقط عشرات القتلى ومئات الجرحى. وفي تلك الأثناء، توقفت الحياة الاقتصادية

(40) **القبس**، 20/ 9/ 1936. لا شك في أن «القمصان الحديدية» تختلف اختلافًا كليًا عن الفرق شبه العسكرية التي شكّلها الحزب السوري القومي الاجتماعي في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين في لبنان وسورية، والتي كانت ذات صبغة قريبة من الفاشية.

(41) خالد قوطرش، **مرآة الذكريات** (دمشق: دار الأهالي، 2000)، ص 73.

وركدت الأسواق وأُغلقت المدارس، واتضح أن سورية تعيش في ربيع 1936 على أبواب ثورة وطنية لاهبة.

سارت قيادة الكتلة الوطنية، ببنيتها الإقطاعية - البرجوازية، مع النهوض الوطني الجماهيري في ظل خشية من أن يفلت زمام الأمر من يدها، وهذا ما عبّر عنه شاكر العاص بالقول إن «قيادة الحركة الوطنية تسير الآن في المؤخرة لا في الطليعة، وتأثيرها يكاد يكون مما يعيق الحركة لا مما يسهل سيرها»[42]. وفي مقالة أخرى، وصف شاكر العاص الحالة في سورية في النصف الأول من عام 1936 بما يلي: «إن أبرز ما تتصف به الحوادث الأخيرة هو كونها شعبية، اشترك فيها عدد عظيم من الناس من مختلف الهيئات والجماعات، فهي لم تكن فردية ولم تكن منظمة، بل كانت عفوية...»[43].

من مراجعة الصحف في ربيع 1936، يلاحَظ تمرد الطلاب والجماهير الشعبية على قيادة الكتلة الوطنية، وعدم رضوخ الشعب لسياستها الداعية إلى «الهدوء والسكينة» و«ترك العمل الوطني» لرجال الكتلة. لكن الضغط الطلابي أثّر في تغيير قيادة الكتلة سياستها المهادنة بالتدرّج، ودفعها إلى الانتظار وترك الأمور تسير على مجراها.

أجبر تصاعد الحركة الشعبية إلى الدفع في طريق المفاوضات بين الحكومة الفرنسية والكتلة الوطنية، والسماح في آذار/مارس 1936 لوفد الكتلة بالذهاب إلى باريس للتفاوض. ومع نجاح الجبهة الشعبية في فرنسا في الانتخابات النيابية، وتأليف حكومة يسارية تمهّدت الطريق في أيلول/سبتمبر 1936 لعقد معاهدة تحالف بين سورية وفرنسا، جرى على الفور إلحاق اللاذقية وجبل العرب بالوطن السوري. لكن المعاهدة المتصفة بالحلول الوسطية أدت إلى انقسام الناس تجاهها وتشعُّب آرائهم، ما نثر بذور أزمة لم تكن نتائجها في مصلحة الحركة الوطنية.

---

(42) شاكر العاص، «سورية المتيقظة»، مجلة **الطليعة** (دمشق) (تموز/يوليو 1936)، ص 421.
(43) **الطليعة** (تشرين الأول/أكتوبر 1936)، ص 636.

مع ذلك، استطاعت الكتلة أن تحتفظ بشعبيتها وإقناع الناس بإيجابيات المعاهدة. وأسفرت انتخابات المجلس النيابي عن فوز قوائم الكتلة الوطنية في سائر المدن ومعظم الأقضية. وتشكلت حكومة كتلوية في 21 كانون الأول/ ديسمبر 1936 سرعان ما دخلت في طرق مليئة بالتناقضات وباختلاف الناس في شأن سياستها، وازدياد نشاط المعارضة بقيادة عبد الرحمن الشهبندر العائد من منفاه في مصر. وما إن حلّ ربيع 1939 حتى كان الحكم الكتلوي يحتضر، مخلفًا جروحًا تنزف في جسم الكتلة الوطنية، ما استوجب تجديد سياستها بقيادة الزعيم الصاعد شكري القوتلي. وبفضل الأوضاع الدولية ومساندة البرجوازية السورية، تمكّن القوتلي من تحقيق فوز للكتلة الوطنية في انتخابات صيف 1943 وانتخابه رئيسًا للجمهورية. وبعد نضال مرير، نالت سورية استقلالها السياسي، واحتفلت في 17 نيسان/ أبريل 1946 بجلاء الجيوش الأجنبية عنها.

كان عام الاستقلال عام انعطاف في مسار كلٍّ من النضالين الوطني (ضد الإمبريالية ومشروعاتها) والاجتماعي المتمثّل في تبلور الحركة النقابية وتحركات الفلاحين ضد كبار الملّاك الإقطاعيين. ويمكن أن تُجمَل في الظواهر التالية الخطوطُ العريضة للتطورات الجارية في عهد الاستقلال والمؤثرة في مسار قيام الأحزاب وتطورها:

- رجحان كفة ميزان القوى الاجتماعية لمصلحة «الطبقة الوسطى»، أو ما يُعرف بالبرجوازية الصغيرة في المدن، أولًا ومن ثمّ في الأرياف.

- بدء تكون طبقة عاملة سعت الأحزاب لكسبها، وظهور حركة فلاحية مناهضة للإقطاعية.

- أخذت السلبيات تظهر في الطابع السياسي للبرجوازية التي حاولت ما استطاعت الحد من الحريات. هذا مع الإشارة إلى أن الدور الاقتصادي للبرجوازية بجناحها الصناعي كان من مؤشرات التطور الاقتصادي.

- فقدت البرجوازية (بالتعاون مع كبار الملّاك) القيادة السياسية المطلقة،

وأخذت البرجوازية الصغيرة الصاعدة تنافسها في القيادة، معتمدة على تأييد العمال والفلاحين ومساندة العسكر المتكون من جيش لم يكن لأرباب الوجاهة دور في تركيبته.

– شوهد النضال الاجتماعي يطفو على سطح الحوادث أو يعيش مرحلة النمو الجنيني.

– احتلت الوحدة العربية صدارة اهتمام الرأي العام، وجاء احتلال الصهيونية جزءًا من فلسطين ليضع البلاد في معمعان الحوادث، ويجعل من فلسطين قضية السوريين الأولى.

– من نتائج الحرب العالمية الثانية انهزام النازية والفاشية، وأصبح دخول الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي إلى حقول المشرق العربي يُرى بالعين المجردة.

هذه العوامل وغيرها ساهمت في تبلور الحركة السياسية للأحزاب، وقادت في الأعوام الأخيرة من أربعينيات القرن العشرين إلى تلاشي الكتلة الوطنية، مخلّفة وراءها وريثًا ضعيفًا هو الحزب الوطني.

رابعًا: عصبة العمل القومي (1933)

لم تكن عصبة العمل القومي جزءًا من الكتلة الوطنية، بل كانت تنظيمًا مستقلًا ضمّ الشباب الوطني المثقف والأكثر وعيًا والتزامًا بالقضايا المبدئية التي تغمر أفكار الشباب. ولم يكتف هذا الشباب بالنضال الوطني السوري، بل مدّ ببصره إلى النضال القومي العربي. وأُسست العصبة في مؤتمر قرنايل (لبنان) في آب/ أغسطس 1933 من مجموعة من الشباب المثقف العائد من أوروبا حاملًا مبادئ جديدة تدعو إلى هدفين أساسين: سيادة العرب واستقلالهم المطلَقين، والوحدة العربية الشاملة[44].

---

(44) **بيان المؤتمر التأسيسي لعصبة العمل القومي المنعقد في قرنايل في 4 جمادى الأولى سنة 1352 هجري/ 24 أغسطس سنة 1933 ميلادي** (دمشق: المطبعة العصرية، [د. ت.]). إذا عقدنا مقارنة =

رأت العصبة أن «عوامل الوحدة التي تشكل الأمم» موجودة لدى العرب في «وحدة التاريخ والتقاليد والعادات واللغة والغايات والوضع الجغرافي». ولم يعترف بيان العصبة «بوجود الأقليات المذهبية أو العنصرية أو اللغوية، وليس لسكان البلاد العربية غير جنسية واحدة هي الجنسية العربية ولغة رسمية واحدة هي اللغة العربية». ودعا إلى «تحضير البدو الرحل» الذين «يكاد حس الوطنية يكون مفقودًا فيهم»[45].

دعت العصبة إلى قيام الصناعة الوطنية وإنشاء سوق عربية موحدة، ونادت بتأميم الشركات الأجنبية، وباختيار «الظروف الملائمة لاستيلاء الأمة على مرافقها الأساسية»، في الوقت الذي طالبت فيه بـ «تشجيع الشركات العربية من كل نوع». وأدى طرح هذه الشعارات في عام 1933 إلى جذب عدد كبير من المثقفين ذوي المنبت البرجوازي الصغير، الحالمين بتطوير بلادهم ووضعها في مصاف الأمم، إلى الانخراط في صفوف العصبة في الثلاثينيات[46].

زاد من شعبية العصبة دعوتها إلى «وجوب العناية بالطبقة العاملة.. ورفع مستوى القرية الاجتماعي والثقافي والصحي». كما ألقت شعار «محاربة الإقطاعية» وتحديد «مقدار التملك العقاري بنسب تساعد على النمو الزراعي وحسن الاستثمار. وكسبت مجموعةً وازنة من المثقفين النهضويين، ولمع نجمها في ثلاثينيات القرن العشرين، ثمّ أخذت تتفكك بدءًا من عام 1937، فتفرّق أنصارها في أوائل أربعينيات القرن العشرين، وانضم بعضهم إلى الحزب الوطني أو إلى حزب البعث، وانضم عدد قليل منهم إلى الحزب الشيوعي[47].

= بين دعوة الحزب الشيوعي السوري إلى الوحدة العربية ودعوة عصبة العمل القومي إليها، فسنلاحظ فروقًا واضحة في أمرين مهمّين: موقف «طبقي - قومي» يتبناه الحزب الشيوعي، يقابله موقف قومي بحت يضع «العروبة» فوق الطبقات. ويعترف الحزب الشيوعي بالتنوع الإثني في سورية، ويدعو إلى تآخي الأجناس، في حين ترفض العصبة هذا التنوع ولا تعترف إلا بالجنسية العربية.

(45) المرجع نفسه.

(46) من شباب العصبة فهمي المحايري وصبري العسلي وهشام حمادة ورشدي الجابي وأحمد النحلاوي والحاج عثمان الشراباتي وعبد الكريم العائدي وشفيق سليمان وأبو الهدى اليافي وزكي الأرسوزي.

(47) في رأي سامي الجندي في: سامي الجندي، **البعث** (بيروت: دار النهار، 1969)، ص 20، =

خامسًا: مواقف الكتلة الوطنية[48] من كفاح فلاحي الهبيط ضد الإقطاعية[49]

في أعوام الحرب العالمية الأولى، تمكّن جابي ضريبة الأعشار مصطفى بك العظم (أبو ناصح) من تطويب قرية الهبيط باسمه، وتحويل فلاحيها المالكين الأحرار إلى فلاحين مرابعين (محاصصين) لدى قطب من أقطاب ذوات حماة.. هكذا «ببساطة» تحول الفلاحون من أحرار إلى عبيد في الدولة العلية العثمانية.

***

في 25 آب/أغسطس 1984، التقينا في الهبيط الفلاح المسن محمد حماد، المعروف بحمادو (من مواليد عام 1894) الذي كان لا يزال يتمتع بقوته البدنية. وروى لنا كيف استولى مصطفى العظم على أراضي الهبيط في فترة الحرب العالمية الأولى، فيما كان الناس يموتون جوعًا، فقال: «كنا خمسين فدانًا وناس عندهم أملاك، وناس ما عندهم، والبواطلية يعملون شكاير... راحت أرضنا أيام الجوع.. والمختاران أخذا براطيل من مصطفى بك، الذي

= أن البعث هو وارث عصبة العمل القومي إلى حد بعيد (استمرت العصبة من عام 1932 إلى عام 1940)، وأن العصبة حظيت في البدء بتأييد الكتلة الوطنية، وكان أمينها عبد الرزاق الدندشي وخلَفه صبري العسلي، الذي فُصل لقبوله النيابة في عام 1936. وحاولت العصبة أن تعود إلى الحياة في عام 1954 لكنها لم تفلح.

(48) في الربع الثاني من القرن العشرين، كان الاستثمار الإقطاعي للفلاحين لا يزال واضح المعالم في أجزاء كثيرة من الأرياف السورية. وأرخت الهيمنة الإقطاعية بظلالها الثقيلة على الحياة الحزبية في البلاد. ولا يمكن اكتشاف مكنونات الحياة الحزبية من دون الرجوع إلى كشف العلاقة بين كبار الملّاك من الإقطاعيين والفلاحين الباحثين عن حلفاء لهم في المدينة. ويقدم هذا الفصل إحدى صور الصراع الإقطاعي الفلاحي ومواقف مختلف القوى الاجتماعية والسياسية من هذا الصراع. ولعل النظرة الأولى المتسرعة إلى عنوان هذا الفصل تدفع كثيرين إلى الظن بأن هذا الفصل مقحم على الكتاب. ومردّ ذلك إلى عدم اعتياد هؤلاء السباحة والغوص في أعماق بحار الأجواء الاجتماعية لاكتشاف سيرورة تكوّن الأحزاب وصعودها أو هبوطها. وكفاح فلاحي الهبيط في منتصف القرن العشرين خير دليل على ذلك.

(49) تقع قرية الهبيط إلى الغرب من خان شيخون، على الطريق الواصلة بين خان شيخون وقلعة المضيق في الغاب. بعبارة أخرى، تقع الهبيط إلى الشمال الغربي من حماة، أحد معاقل كبار ملّاك الأرض الإقطاعيين، ومن الطبيعي أن تكون ضمن المجال الحيوي لتمدد إقطاعيي حماة.

كان يأخذ 12 ونصف بالمئة (هذه ضريبة العُشر التي جباها مصطفى بك بصفته ملتزم العُشر في الهبيط).. ديّن مصطفى بك أهل الهبيط ألف ليرة.. وبعد ثلاث سنوات صار الجوع وفي السنة الرابعة من الجوع (1918) أخذ الأرض بدل الدّين، وأعطى المخاتير برطيل، حتى يختموا له شهودًا بملكية الأرض».

الفلاح عبد القادر بن علي أبو راس قال عن والده إنه سِيق إلى العسكرية، وكان في أعوام الحرب في بئر السبع. وعندما رجع في عام 1919 «وجد الضيعة رايحة» (أي منتقلة ملكيتها إلى آل العظم)، وكان المختار... متفقًا مع ابن العظم. وأضاف عبد القادر: «أخذوا عم أبي وأعطوه عشر ليرات ومضى (أي وقّع) لهم أنه باع الأرض.. نحن أول ملّاكة في الهبيط وكنا نملك فدانين».

يتبين من أقوال الفلاحَين ومجريات الحوادث في مختلف مناطق بلاد الشام، أن مصطفى بك العظم تمكن من استغلال جوع الفلاحين لشراء الأرض بأسعار رخيصة، بعد أن صادرت الحكومة العثمانية الحبوب وساقت الرجال الفقراء والمنتجين إلى العسكرية، وعندها تمكن المتنفذون وأرباب الوجاهة من شراء الأرض بأسعار زهيدة من فلاحين فقراء جياع بائسين.

في أثناء ثورات الشمال، لم يكن مصطفى بك العظم على وفاق مع ثوار جبل الزاوية الذين فرضوا ضريبة الأعشار على المنطقة، وبالتالي شملت الضريبة مالك الهبيط. لكن مصطفى بك تمنّع في عام 1921عن دفع الضريبة، وقدرها 300 ليرة ذهبية، إلى صندوق الثوار. وبعد مدة هاجمت مجموعة من الثوار قصر مصطفى بك في الهبيط، وبعد معركة بالرصاص قُتل مصطفى بك. واتُّهم أهل الهبيط بالمشاركة في عملية الهجوم وإرشاد الثوار إلى أفضل الطرق للهجوم. ولم يكن هذا الأمر سرًا؛ إذ أشار إليه وزير الداخلية سعد الله الجابري[50] في أثناء مقابلة وفد من الهبيط وكفر سجنة له في عام 1937.

***

(50) تعدّ عائلة الجابري مع عائلة المدرس من أكبر العائلات الإقطاعية في حلب. ويقابل هاتين العائلتين في حماة ثلاث عائلات هي: العظم والكيلاني والبرازي.

تدل حادثة مساعدة أهل الهبيط لثوار جبل الزاوية انتقامًا من مصطفى بك الذي جردهم من أرضهم، على الأبعاد الطبقية لثورات الشمال الوطنية المناهضة للاحتلال الاستعماري الفرنسي. وننقل في ما يلي ما سمعناه من الفلاح حمادو، وهو أحد موقّعي الرسالة الموجهة إلى فخري البارودي بتاريخ 27 آذار/ مارس 1937، إلى جانب أربعة فلاحين، وفيها شكوى من تعديات ناصح بك العظم وغيره على الفلاحين[51]. وذكر حمادو ما جرى للوفد الفلاحي المؤلف من فلاحي الهبيط وكفر سجنة، الذي أمّ دمشق في عام 1937 وقابل عددًا من الوزراء ورجالات الكتلة الوطنية والشخصيات الشعبية في دمشق. قال الفلاح حمادو حرفيًا: «قدّمنا عريضة إلى هاشم الأتاسي، قال: بعد ثلاثة أيام نتكلم في الكتلة»[52]؛ «جميل مردم بك قال لنا: إذا أنا وزعت ضياع بيت مردم بك على الفلاحين يوزع عليكم ابن العظم ضياعه»[53]؛ «سعد الله الجابري قال لنا: قتلتم مصطفى بك بدكم تقتلوا ابنه ناصح»[54]؛ «حكيت لمحمد الأشمر قصتنا، قال: كم واحد عندكم؟.. قلت: 300 زلمة.. قال: أنا بعطيكم بواريد وكرانات، روحوا اقتلوا»[55].

***

(51) لم يكن توجيه فلاحي الهبيط وكفر سجنة رسالة يشون فيها ظلامتهم إلى النائب الوطني الشعبي فخري البارودي مصادفة محض، بل بسبب مواقفه الوطنية الجريئة ووقوفه إلى جانب الطبقات الشعبية، والسير أحيانًا في تيار مطالبها العادلة. راجع نص الرسالة في أوراق فخري البارودي الموجودة في مركز الوثائق التاريخية في دمشق. كما تُليت في جلسة المجلس النيابي بتاريخ 11 أيار/ مايو 1937 مضبطة تطالب بإجراء الكشف على التعديات الحاصلة على الفلاحين من الإقطاعيين في كفر سجنة والهبيط والتحقيق فيها.

(52) معروف عن هاشم الأتاسي وقوفه في الوسط من دون اتخاذ موقف حاسم.

(53) يبدو التعاطف الطبقي الإقطاعي لجميل مردم واضحًا في وقوفه إلى جانب ابن العظم.

(54) وعلى خط التعاطف الطبقي الإقطاعي، سار أيضًا سعد الله الجابري. ومعروف أن الجوابرة والمدرسين كانوا من كبار الإقطاعيين في حلب. وإشارة الجابري في قتل أهل الهبيط لمصطفى العظم تعود حوادثها إلى أيام ثورة هنانو، عندما جاء بعض الثوار طالبًا المال من مصطفى العظم، فرفض طلبه. وجرت في الأثر معركة بالرصاص قُتل فيها مصطفى العظم، واتُّهِم أهل الهبيط بالمشاركة في قتله.

(55) محمد الأشمر شيخ شعبي من حي الميدان في دمشق. شارك في الثورة السورية في عام 1925، وكان معروفًا بمواقفه الوطنية ووقوفه إلى جانب المستضعفين. والأشمر يدفع فلاحي الهبيط إلى المقاومة المسلحة والحصول على حقهم باستخدام «البواريد»، أي البنادق، والكرانات، أي القنابل اليدوية.

إضافة إلى كون رواية الفلاح حمادو صادقة، فإنها تعبّر عن مضمون اجتماعي عميق، وتعرّي المواقف الطبقية لـ «رجال الكتلة الوطنية» من جهة، وتبيّن من جهة أخرى أن موقف الأشمر هو الموقف الشعبي، المرشد إلى الطريق الأساسية للتحرر من الإقطاعية، وتعكس مواقف رجال الكتلة الوطنية؛ فهاشم الأتاسي، رئيس الكتلة، صامت كعادته، ولا تشفي أجوبته الغامضة غليل العطشان. وثعلب السياسة جميل مردم بك أفصح بوضوح عن التضامن الطبقي بين أُسر الوجاهة التي ترفض تسليم الأرض إلى الفلاحين، وسعد الله الجابري اتّهم فلاحي الهبيط بقتل مصطفى بك العظم والد ناصح في قصره في أعقاب ثورة هنانو، وكلام الجابري، بصفته وزيرًا للداخلية وابن عائلة إقطاعية مشهورة، تضمّن تهديدًا لفلاحي الهبيط بعدم «التحرك» وضرورة «اللجوء إلى الهدوء والسكينة» والاستسلام لحكم الإقطاع.

إذا كان الفلاحون قبل مجيئهم إلى دمشق لا يزالون يعتقدون إمكانية الوصول إلى حقوقهم عن طريق «أبناء العائلات الإقطاعية»، فإنهم اقتنعوا، بعد أن سمعوا ما سمعوه من أجوبة رجال الدولة، بما قاله الأشمر من أن الطريق الوحيدة هي الثورة الفلاحية المسلحة... لكن الأحوال جميعها آنذاك لم تكن متوافرة للقيام بثورة مسلحة، ومع ذلك فإنهم قاموا وتحركوا، وبدلًا من أن يحملوا البندقية التي لا يملكونها، حملوا المذراة والفأس، وثاروا ضمن الأوضاع التي عاشوا فيها... وقصة فلاحي الهبيط وقومتهم في عام 1937، ومن ثمّ نضالهم المستمر من تهجيرهم من القرية ثمّ عودتهم إليها في عام 1956 في ما عُرف بـ«قومة الهبيط» وتحريرها، ومن ثمّ حصلوا على الأرض مع صدور قوانين الإصلاح الزراعي، مذكورة في كتابنا **الفلاحون وملاك الأرض في سورية القرن العشرين**.

***

تقدم قرية الهبيط أنموذجًا رائعًا للعلاقة بين الوطني والطبقي؛ فالشعور الوطني المتمثّل آنذاك في مقاومة الاحتلال الاستعماري الفرنسي وما نتج منه من اصطفاف القوى الطبقية بين مناهِضة للاحتلال ومؤيدة له أو متخذة موقفًا وسطًا، سارت (وتسير) في مقابله المصالح الطبقية في خطين متعاكسين: مصالح القوى

الإقطاعية الواضعة – مع استثناءات قليلة – نصب أعينها مصالحها الطبقية في توسيع ممتلكاتها واستثمار الفلاحين واضطهادهم، ومصالح الفلاحين الساعين للدفاع عن الأرض التي يعملون فيها من اعتداءات الظالمين.

وعلى الرغم من أنه لم يكن بإمكان فلاحي الهبيط إشهار السلاح في وجه المحتل، فإنهم كانوا في قرارة أنفسهم يتمنون نجاح ثورة هنانو الوطنية لعلّها تكون طريق الخلاص من نير الاستغلال الإقطاعي. وهذا سرُّ مساندتهم الثوار الزاحفين إلى قصر الإقطاعي لتحصيل ضريبة العُشر التي اعتبرها الثوار من حقهم لتمويل الثورة الوطنية[56].

سادسًا: الحياة السياسية في دير الزور[57] في مذكرات ثابت عزاوي[58]

نقدم في ما يلي مختارات من هذه المذكرات التي تعكس واقع الحركة الوطنية والقومية في دير الزور، ودور ثابت عزاوي، وبداية طَرْق المجتمع المدني أبواب المجتمع الأهلي (العشائري) المسيطر في وادي الفرات. سننقل النصوص حرفيًا، مع توضيحات من كاتب هذه الأسطر:

---

(56) نقلًا عن: عبد الله حنا، **الفلاحون يروون تاريخهم في سورية القرن العشرين: دراسة تجمع بين التاريخ المروي والتاريخ المكتوب** (حلب: نون للنشر والطباعة، 2009)، ص 83.

(57) خصّصنا هذا الفصل لدير الزور المنطقة النائية البعيدة عن أمهات المدن السورية والسائرة في ركاب الحركة الوطنية والمتميزة بخصوصيتها العشائرية الطاغية. اعتمدنا في هذا الفصل على مذكرات ثابت عزاوي غير المنشورة، التي تغطي الفترة الزمنية بين عامي 1919 و1949.

كان ثابت عزاوي من أبرز المشاركين في الحوادث التي مرت بها بلدته دير الزور في النصف الأول من القرن العشرين. كما أنه كان أوّل من شارك في المؤتمرات والتجمعات الوطنية القومية خارج مدينته، ومن مؤسّسي عصبة العمل القومي. ودعاه عفلق والبيطار إلى مشاركتهما في تأسيس حزب البعث، فاعتذر لأنه لا يرغب في دخول حزب لا يتبنى الاشتراكية، وأرشدهم إلى ابن مدينته جلال السيد للحلول محلّه. قام عزاوي بتأليف عدد من الدراسات، وما يهمنا منها هنا مذكراته عن دير الزور والفرات من عشرينيات القرن العشرين إلى منتصفه.

(58) هذه المذكرات نشر قاسم عزاوي مقاطع منها مطبوعة على الجستتنر، وأهدى إلينا نسخة منها في أثناء إلقائنا محاضرة في دير الزور.

- بعد انسحاب العثمانيين الأتراك من دير الزور في خريف 1918، أُلّفت في الدير «حكومة موقتة» سُميت مجلس الرؤساء الثلاثة، وكانت ترتكز على مجلس مؤلف من وجهاء الدير. وخلال حكم الرؤساء الثلاثة، كانت المدينة معزولة عن القرى وبحالة استنفار ضد الطوارئ. وكان الديريون يتطلعون إلى الراية الفيصلية المرفرفة على حلب، فراحوا يتصلون بحكومتها برئاسة الأمير فيصل بن الحسين ومركزها دمشق.

- لدى وصول مرعي باشا الملاح في أوائل ربيع عام 1919، خرجت المدينة بأسرها إلى غرب الجورة لاستقباله بصفته ممثلًا للحكومة العربية بدمشق. وألقى ثابت عزاوي في الحفلة التي أقيمت لإعلان قرار تعيينه متصرفًا على لواء دير الزور، خطابًا هاجم فيه «النزعة العصبية والعشائرية»، «وحلّ الملاح الحكومة الأهلية السابقة وألّف مجلسًا أهليًا جديدًا..».

- في عهد الملاح، حصل ثابت عزاوي وتوفيق الفنوش في خريف 1919 على إجازة تخولهما فتح فرع للنادي العربي الذي مارس نشاطه في حلب، وأصبح عزاوي رئيسًا للنادي. وكان النادي قد أُسس في دمشق في عام 1919، ونشط في سائر المدن السورية، وكان هذا النادي من ركائز الحركة القومية العربية والداعين إليها، وأحد تعبيرات المجتمع المدني الناشئ.

- في أواخر عام 1919، عمل ثابت عزاوي بصورة سرية مع تحسين الجوهري «على انتشال الدير من واقعها المشحون بالانقسامات العشائرية، والنهوض بها إلى مستوى أعلى. واشتد الشعور الوطني بعد وصول لجنة الاستفتاء برئاسة المستر كراين الأميركي». وبعد الاتصال بأحد قادة الحركة الوطنية بحلب، «نظمنا» - والكلام لعزاوي - «مضبطة تطلب العودة إلى أحضان سورية، وتمّ توقيعها من الديريين وقام بتسليمها إلى اللجنة الأميركية ملا عيسى العزاوي بصفته رجل دين...».

- في «عام 1920 حاول القائد التركي في ماردين كنعان بك احتلال الدير وضمها إلى تركيا. وقدّم كنعان بك نسخًا من القرآن الكريم إلى وجهاء الديريين يستنفر شعورهم الديني ويحثهم على طرد الفرنسيين الكفرة والرجوع

إلى أحضان الحكم التركي المسلم. وقد لعبْتُ (الكلام لعزاوي) مع تحسين الجوهري دورًا مهمًّا في مقاومة ذلك التيار الخطر، الذي كنّا نبغضه كما نبغض الاحتلال الفرنسي..».

– في عام 1919، انضمّ سرًا إلى حلقة عزاوي - الجوهري، لانتشال الدير من الانقسامات العشائرية، اثنان آخران، «فأصبحت منظمة سرية مؤلفة من أربعة أشخاص موحدين فكريًا وسياسيًا في إطار مثالي هدفه المصلحة العامة والنهوض بالمنطقة». ويستأنف عزاوي قائلًا: «ثم أصبحت حلقتنا نواة لدائرة أوسع من المواطنين، الذين أذكر منهم...».

– في ربيع 1923، وفي عهد المتصرف نبيه مارتيني الذي كان مثقفًا ومستقيمًا، شُكِّل تجمع من الشباب يجمعهم الشعور الوطني، أطلق على نفسه اسم «أخوة خليصة»، تعبيرًا عن ولاء بعضهم لبعض وعن إخلاصهم المتبادل. وكانوا يرفعون شعار «الديرية الوطنية بدلًا من العصبية الوسطية والشرقية»، ومعنى ذلك أن «أخوة خليصة» انتقلوا من الولاء للعشائرية الممثَّلة في الوسطية والشرقية إلى الولاء لمدينة الدير وللوطن.

– مثّل شباب الدير، ومنهم عزاوي، في أوائل عام 1926 رواية «لولا المحالي»، «وكان الغرض من تمثيلها تعبئة الشعور العام أولًا ثم تقديم ريع الرواية الذي بلغ 77 ليرة ذهبية لمساعدة ثوار دمشق».

– عندما زار المفوض السامي الفرنسي بونسو دير الزور في عام 1927، اجتمع «أخوة خليصة»، وكلفوا ثابت عزاوي بإلقاء كلمة أمام بونسو في بهو المحافظة جاء فيها: «نتشرف بتقديم خلاصة مطالبنا الوطنية التي أصبحت عقيدة راسخة عند عامة الشعب السوري المجيد، وهي: الوحدة السورية. إعلان العفو العام عن المحكومين والمبعدين السياسيين. دعوة الجمعية التأسيسية لسن قانون على مبدأ السياسة القومية. إطلاق حرية الكلام والكتابة والاجتماع ومنع تدخُّل أي سلطة بها».

– في عام 1928، أُسس نادي الفرات الأدبي الذي حصل على إجازة

رسمية بالعمل، ووُضع له نظام داخلي، وأُنشئ له فرعان للرياضة والتمثيل. وكان عزاوي أحد أركانه.

– في أواخر تموز/يوليو 1933، «ورد كتاب من دمشق يطلب فيه حضوري (الكلام لعزاوي) أنا والشيخ سعيد (العرفي) إلى دمشق، مع وفد نعتمده من شباب الفرات للاشتراك في جلسات مؤتمر مزمع عقده. فاجتمعت حلقتنا السرية وقررت سفري مع الشيخ سعيد العرفي وجلال السيد..». ويروي عزاوي ما جرى في مؤتمر قرية قرنايل في جبل لبنان، الذي انبثقت عنه عصبة العمل القومي. ثم يقوّم عزاوي مؤتمر قرنايل بأنه «رفع شعار القومية العربية، وكان رفعه أول محاولة استبدل بها مفهوم الوطنية في سورية بمفهوم القومية العربية الشامل، يوم كانت سورية تناضل من أجل صهر الخلافات الطائفية بشعار الوطنية الجامع الذي يخلصها من النزعات القبلية والعشائرية والطائفية الممزقة لوحدة الشعب..».

– بعد مؤتمر قرنايل، أُسس في دير الزور فرع لعصبة العمل القومي في خريف 1936، وكان عزاوي من أعضائه البارزين. وفي الوقت نفسه استُئجر مقرٌّ لفرع الكتلة الوطنية في دير الزور في الحويقة رئسه محمد الفتيح[59].

– يذكر ثابت عزاوي في مذكراته أنه اجتمع في بيت صلاح البيطار في دمشق مع شاكر العاص وميشيل عفلق. وجرى نقاش بين عفلق الساعي إلى تأسيس «حزب قومي» وعزاوي المنادي بحزب ذي طابع اشتراكي. وجاء في مذكرات عزاوي: «ولما رأيت إصرار عفلق على تأسيس حزب قومي حاف اعتذرت له عن إمكانية التعاون معه. فسألني عمّن أعرفهم من الشباب بالدير، فدللته على جلال السيد..»[60].

(59) يلاحَظ أن ثابت عزاوي انتقل بعد ذلك من عضو بارز في عصبة العمل القومي إلى مناد بأفكار الاشتراكية العلمية. ومن هنا نفهم رفض عزاوي العمل مع ميشيل عفلق لتأسيس حزب البعث، الذي لم تشغله آنذاك مسألة الاشتراكية، كما يتبين من المذكرات.

(60) في عام 1949 توقّف عزاوي عن كتابة مذكراته المكتوبة بصدق وتواضع جمّ.

الفصل السابع

الأحزاب في عهد الاستقلال الوطني[1]
(1943–1958)

(1) سنتناول في هذا الفصل ثلاثة من هذه الأحزاب، تاركين للفصول التالية تتبّع نشاط كلٍّ من «الحزب السوري القومي» و«الإخوان المسلمين» و«البعث العربي» و«العربي الاشتراكي» و«الشيوعي».

أولًا: الحزب الوطني تجمع سياسي للتجار وكبار الملّاك وفئات أخرى (1947-1958)

في ربيع 1947، وقبل الانتخابات النيابية، توحد شتات الجناح الحاكم من الكتلة الوطنية في الحزب الوطني الذي كان نفوذه واضحًا في مدينتي دمشق وحلب، في أوساط التجار وبعض شرائح البرجوازية الصغيرة والكتل الهامشية الرثة في أحياء المدينتين القديمتين. ومن هذه الكتل الهامشية، الرثة التي كانت تعيش على هامش الإنتاج، كسب الحزب الوطني، وقبله الكتلة الوطنية، ولاء القبضايات وزعماء الأحياء الذين استفادوا من الحكم، مستغلين نفوذ رجال السلطة، وكانوا في الوقت نفسه السند الرئيس لرجال السلطة الباحثين عن النفوذ الشعبي عن طريق الولاء الشخصي[2].

مع تصدع صفوف الكتلة، بدا لعدد من أركانها أن الوقت حان لتجديد الكتلة بصيغة جديدة. وهذا هو هدف المقالة التي نشرتها جريدة الكتلة الوطنية **القبس** الدمشقية بتاريخ 20 شباط/فبراير 1947 تحت عنوان: «الحزب الذي تنتظره البلاد». وفي العدد نفسه نشرت **القبس** المقابلة التي أجرتها مع نبيه العظمة الذي تحدث عن الحزب الجديد[3].

---

(2) عشنا هذه الظواهر يوم كنا من تلامذة مدرسة التجهيز الثالثة في الأعوام 1946 و1947 و1948. وكنا نشارك في التظاهرات بوعي متفتح. يُنظر: باتريك سيل، **الصراع على سورية: دراسة للسياسة العربية بعد الحرب، 1945-1958**، ترجمة سمير عبده ومحمود فلاحة. دمشق: دار طلاس، 1983. ص 43.

(3) يُنظر أسماء أعضاء الحزب الوطني في: هاشم عثمان، **الأحزاب السياسية في سورية: السرية والعلنية** (بيروت: رياض الريس، 2001)، ص 297.

بعد مضي شهر على مقالة **القبس**، عقد الحزب الوطني مؤتمرًا في 23 نيسان/ أبريل 1947، وانتخب أعضاء هيئة الحزب المركزية، وهُم من زعماء الكتلة الوطنية سابقًا، وفي مقدمهم: سعد الله الجابري من حلب رئيسًا، ولطفي الحفار من دمشق نائبًا للرئيس، وصبري العسلي من دمشق أمينًا للسر، ومظهر رسلان من حمص وعبد الرحمن الكيالي من حلب. وما لبث الأخير أن اعتلى سدة الرئاسة[4].

أعلنت مبادئ الحزب أن «العرب في أنحاء وطنهم كافة أمة واحدة»، واعتبرت «الصهيونية حركة عدائية خطرة على الكيان العربي»، ولهذا، فسوف «يسعى الحزب بكل الوسائل لمناهضتها ويعمل على صيانة عروبة فلسطين وتحررها».. ومن أهداف الحزب «تشجيع الشركات الوطنية المساهمة والتعاونية، وتأمين مساهمة الجمهور فيها، وإعادة النظر في الامتيازات الممنوحة.. وضع مشروع اقتصادي إنشائي». ويلاحَظ تجاهل مبادئ الحزب الوطني اتخاذ أي موقف من الملْكية الإقطاعية، أو الحديث عنها سلبًا أو إيجابًا. ولا غرابة في ذلك، فعدد كبير من أعضاء الحزب الوطني هم من كبار الملّاك الإقطاعيين أو من متوسطيهم. ولم يكن بإمكان الحزب الدفاع عن الإقطاعية وهُم أعمدتها، وخير وسيلة هي الصمت والاكتفاء بالكلام العام عن النهضة الزراعية.. أما الموقف من الرأسمالية الوطنية، فكان واضحًا تمامًا؛ إذ دعا الحزب، كما رأينا، إلى تشجيع الشركات الوطنية و«تنشيط الصناعات الزراعية والصناعات التي توجد لدينا لها المواد الأولية، حماية الصناعات إلى أن تصبح قادرة على المنافسة الحرة»[5].

في صيف 1947، نشر الحزب الوطني كراسًا ضمّنه نظامه الداخلي، مع المطالبة باحترام مبادئ الحزب ومنهجه. وأقرت المادة الأولى من النظام الداخلي بأنه «يحق لكل سوري أن ينتسب إلى الحزب إذا كان متممًا العشرين من العمر. غير محكوم بجرم شائن وغير مأخوذ بما يعيب»[6].

---

(4) سنفرد في فصل لاحق سيرة حياته السياسية والفكرية.

(5) **الأحزاب السياسية** (دمشق: دار الرواد، [د. ت.]).

(6) **الحزب الوطني: النظام الداخلي** (دمشق: الحزب، 1947).

تبدو مبادئ الحزب الوطني جلية في المؤتمر السنوي لفرع الحزب الوطني في حماة المنعقد في 25 أيلول/ سبتمبر 1948؛ ففي هذا المؤتمر، خطب نجيب البرازي، أحد كبار الملّاك الإقطاعيين ورئيس فرع حماة، وتلاه عبد الحميد قنباز خازن الفرع ورئيس غرفة تجارة حماة، الذي قال:

«أما سياستنا الاقتصادية، فترتكز على استثمار مرافق البلاد وزيادة إنتاجها، وإصدار نقد حر مضمون، وإنشاء مصارف صناعية وزراعية، وتشجيع الشركات الوطنية المساهمة والتعاونية، ووضع مشروع اقتصادي إنشائي للبلاد، يشمل جميع نواحي العمل الاقتصادي والزراعي، والعناية بالثروة الحيوانية، وإقامة موارد وملاجئ في البوادي والصحراء، وحماية الصناعات واليد العاملة من المزاحمة الأجنبية، والحد من استيراد الكماليات، وجعل ضرائب الدولة وتكاليفها ضمن طاقة المكلفين واقتدارهم»[7].

مع تعاظم شعبية الأفكار الاشتراكية في منتصف خمسينيات القرن العشرين، استبق صبري العسلي، أحد أركان الحزب الوطني، الحوادث، ساعيًا لكسب أصوات الناخبين في الانتخابات البرلمانية المزمع عقدها في أيلول/ سبتمبر 1954؛ وألقى خطابًا في حلب في 9 تموز/ يوليو، سعى من خلاله لكسب العمال إلى جانب الحزب الوطني، وهو الحزب الإقطاعي- البرجوازي. لهذا، أعلن العسلي «تبني الحزب لشكل جديد من الاشتراكية التي لا تسلب الرجال ثرواتهم، ولكنها تتيح للعمال أن يتمتعوا بثمرات جهودهم»[8].

في خريف 1956، اتُّهم بعض قادة الحزب الوطني بالتآمر على سلامة البلاد، وكان في مقدمهم ميخائيل إليان الذي هرب إلى لبنان بسيارة صبري العسلي، رئيس الحزب ورئيس مجلس الوزراء.

***

(7) **العاصي** (حماه)، 26/ 9/ 1948.

(8) **الشباب**، 11/ 7/ 1954.

في مسار الحزب الوطني وعلى حافاته، ظهر **الحزب التعاوني الاشتراكي** (حزب فيصل العسلي) الذي بدأ نشاطه في 12 تشرين الأول/ أكتوبر 1940، مستمدًا اسمه من الآية الكريمة: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾[9]، لكن منشورات هذا الحزب، القائم على شخصية زعيمه فيصل العسلي، شحيحة، وليس بين أيدينا سوى بيان رئيس الحزب الصادر في 31 تشرين الأول/ أكتوبر 1949، وجاء فيه[10]:

«بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾.

لقد كان الهدف الأول للحزب التعاوني الاشتراكي أن يعمل على تحقيق اتحاد العرب والمسلمين في كيان مستقل، وكان هدف الحزب الثاني أن يجعل ذلك الاتحاد تعاونيًا اشتراكيًا. أما هدفه الثالث، فهو تحقيق الديموقراطية».

في أدبيات الحزب التي تعد على الأصابع، أن الحزب أخذ باشتراكية معتدلة أساسها تخفيف الفروق بين الطبقات، وتقريب وجهات النظر بين الملّاك والأغنياء وأرباب العمل من جهة، والفلاحين والفقراء من جهة ثانية، بما لا يتعارض مع الدين الإسلامي. وفي أثناء الحملة الانتخابية لبرلمان 1947، كان فيصل العسلي يصيح بملء فيه «جئت لأحارب الظلم والظالمين وأنتصر للضعفاء والمساكين واعتمادي على الله وقد وعدني الله بالنصر»[11]، وقامت مبادئ الحزب على أسس اتحاد بين العرب والمسلمين.

جاء في مذكرات خالد العظم وصف حي وموجز للحزب: «أما الحزب التعاوني الاشتراكي، فقد أسسه فيصل العسلي، وجعل تنظيمه على نمط الأحزاب الفاشستية أو الهتلرية... وكان العسلي يأمر وينهي كأنه قائد عسكري

---

(9) **الأحزاب السياسية**، ص 235.

(10) المرجع نفسه، ص 237.

(11) المرجع نفسه، ص 53.

فينفذ الأعضاء إرادته... وكان القوتلي يعتمد على هذا الحزب، ثم لم يلبث أن طرده من جناته»[12].

ثانيًا: حزب الشعب/ حزب كبار الملّاك والبرجوازية الحلبية مطعّمًا بعدد من خريجي الجامعات الفرنسية (1948-1958)

كان ظهور حزب الشعب في عام 1948 إشارة إلى انقسام «الطبقة الإقطاعية البرجوازية»[13]، أو بتعبير أدق، انقسام الطبقتين الحاكمتين، الإقطاعية والبرجوازية، وظهور أقسام أكثر تنورًا وتحضرًا من الكتلة الوطنية ووريثها الحزب الوطني، ومحاولتها إقامة حزب يدافع عن مصالح «الإقطاعية» و«البرجوازية» بشكل أكثر مرونة وعقلانية من حكم الحزب الوطني المتصف بالتزمت والانغلاق لرجال «الرعيل الوطني الأول»، ورفضهم القبول بالمساومة مع الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى، والتنازل لها عن بعض فتات محاصيل الإنتاج الوطني. معنى ذلك أن حزب الشعب كان أيضًا تجمعًا طبقيًا برجوازيًا - إقطاعيًا للرعيل الثاني الشاب الذي كان يشعر أن سياسة الحزب الوطني المؤيدة بصورة مطلقة لمصالح الإقطاعيين والبرجوازية الناشئة، ستؤدي إلى دمار الإقطاعية. ولهذا، لا بد من إنقاذ هذه الإقطاعية بتقديم بعض التنازلات للطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى. بناء على ذلك، فإن حزب الشعب الراغب في إزاحة الحزب الوطني والحلول محله سعى في بداية صعوده للتحالف مع سائر الكتل المعارضة حكم شكري القوتلي والحزب الوطني. كما دخل في صفوفه عدد من المثقفين البرجوازيين المتنورين والليبراليين الذين درسوا في فرنسا أو تأثروا بالفكر الأوروبي بشقيه الليبرالي والاشتراكي.

---

(12) خالد العظم، **مذكرات خالد العظم**، ط 2، 3 ج (بيروت: الدار المتحدة، 1973)، ج 3 ص 32 و45.

(13) كثيرًا ما تداخلت هاتان الطبقتان بعضهما ببعض. وظاهرة وجود أعضاء كثر في الحزب الوطني وقبله الكتلة يجمعون بين ملكية الأراضي وملكية الأسهم في الشركات الوطنية دليل على هذا اللقاح الذي أنجب ظاهرة «طبقة إقطاعية برجوازية».

من أجل كسب الشعبية من جهة، والدفاع عن الملْكية الإقطاعية والبرجوازية ونظامهما من جهة أخرى، كان بعض أعضاء الشعب يعلن أنه يحارب «الإقطاعية والرأسمالية والأرستقراطية»، وكثير منهم كان في واقع الأمر بخلاف ذلك.

على صعيد السياسة الخارجية، اتُّهم حزب الشعب بـ«عمالته» للعراق الهاشمي، لكن الواقع والحقائق والتحليل يشير إلى أن أكثرية الحزب لم تكن هاشمية أو ملكية، بل كانت جمهورية، لكنها مثّلت مصالح الفئات التجارية والصناعية التي ترى في العراق سوقها الرائجة، وهي تتطلع إلى إقامة السوق الواسعة الموحدة والملائمة لتجارة حلب وصناعتها، التي كانت، من وجهة نظر البرجوازية الحلبية، تقوم على اتحاد سورية مع العراق الذي كان نظامه آنذاك نظامًا ملكيًا خاضعًا للنفوذ الاستعماري الإنكليزي، وهذا ما دفع كثيرين إلى اعتبار سياسة حزب الشعب هذه محاولة لإعادة سورية مجددًا إلى التبعية الاستعمارية، والقضاء على استقلالها ونظامها الجمهوري، وتصفية الحركة الديمقراطية والاجتماعية الصاعدة، وهذا الأمر لم يكن واردًا في حسابات الأكثرية الساحقة من زعماء حزب الشعب.

كان البرنامج المعلن لحزب الشعب في عام 1950 يقوم على المبادئ التالية: 1 - الديمقراطية، بمعنى أن الشعب هو مصدر كل سلطة؛ 2 - الحرية بأنواعها لكل مواطن؛ 3 - المساواة بين المواطنين من دون أي تفريق بينهم، بسبب ثروة أو جاه أو دين أو مذهب؛ 4 - التسامح بين المواطنين؛ 5 - مبدأ العدالة الاجتماعية؛ 6 - التوفيق بين السلطات[14].

ضم حزب الشعب، كما ذكرنا، قوى برجوازية وأخرى إقطاعية من كبار ملّاك الأرض ومتوسطيهم، إلى جانب فئات كانت تجمع بين الملْكية البرجوازية والملْكية الإقطاعية، نتيجة تداخل هاتين الملْكيتين، وعدم تمكن

(14) نقلًا عن: محمد حرب فرزات، **الحياة الحزبية في سوريا: دراسة تأريخية لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها بين 1908-1955** (دمشق: دار الرواد، 1955)، ص 46.

التطور الرأسمالي من القضاء على العلاقات الإقطاعية. كما برز في حزب الشعب عدد من المثقفين الدارسين في فرنسا والمتأثرين بالمناخ الفكري السائد هناك، شكّلوا، وبصورة نسبية، تيارًا مستنيرًا ليبراليًا يدعو، كما أعلن، إلى «الاحتفاظ بالتراث» من دون «أن يمنعنا هذا عمليًا من أن نغذّ السير وراء الغرب في شتى مظاهر الحياة». وضم آراء متنوعة، تراوحت بين مهادنة الإقطاعية والعداء الحذر لها. وعمومًا، أراد هذا التيار المثقف تجنّب الهزات الاجتماعية، وإجراءَ إصلاحات عامة لا تمس البرجوازية، بل تساعدها على النمو. والعناصر المستنيرة في هذا التيار هاجمت الإقطاعية وفكرها من دون أن تطرح بوضوح مسألة تصفية الملْكية الإقطاعية وضرورة توزيعها.

يبدو هذا الخط الوسطي واضحًا في المؤتمر التأسيسي لحزب الشعب المنعقد في المصيف اللبناني فالوغا في 15 آب/ أغسطس 1948[15]، حيث رفع الحزب شعار «الاشتراكية التطورية»[16]. أما بالنسبة إلى الموقف من الوحدة العربية التي كانت الشعار السائد في منتصف القرن العشرين، فاتخذ حزب الشعب في مؤتمره التأسيسي قرارًا براغماتيًا واقعيًا يوائم المصالح الاقتصادية التجارية والصناعية لبرجوازية حلب في توجهها إلى الاتحاد مع العراق، أو في الأقل إقامة صلات اقتصادية وثيقة ببغداد، على الرغم من نظامها الملكي. وعبّر المؤتمر التأسيسي للحزب عن هذه المصالح بالقرار التالي: «إلى أن تتحقق الوحدة المنشودة، يسعى الحزب إلى: إقامة اتحاد دولي بين سورية والأقطار العربية.. واتخاذ الجامعة العربية وسيلة» في هذا الهدف.

---

(15) **هاشم عثمان، الأحزاب السياسية في سورية: السرية والعلنية** (بيروت: رياض الريس، 2001)، ص 2011 .

(16) يلاحَظ أن جريدة **حزب الشعب** فتحت في عام 1949 صفحاتها لأستاذ الفلسفة في الجامعة السورية الماركسي كامل عياد، وخصصت له صفحة الثقافة ليشرف عليها. ويظهر الخط الماركسي في ما كتبه عياد في جريدة **حزب الشعب** في الجملة التالية: «إن مهمة رجل الفكر لا تقتصر على تحليل حوادث الطبيعة والمجتمع تحليلًا نظريًا، بل يسعى أيضًا إلى تبديل الواقع وإصلاحه»، لكن إشراف عياد على صفحة الثقافة لجريدة **حزب الشعب** لم يستمر فترة طويلة.

استمر هذا الخط العام لحزب الشعب في الأعوام اللاحقة، ونجده في البيان الذي أذاعه الحزب على الشعب السوري بتاريخ 4 آب/ أغسطس 1954 لمناسبة الحملة الانتخابية البرلمانية، وتضمن المنطلقات التالية: «سيادة القانون.. نزاهة الحكم.. دعم الصناعة.. توفير حياة كريمة للعمال.. تحقيق الوحدة العربية.. الدعوة إلى الاستقرار والحكم النيابي السليم».

في خمسينيات القرن العشرين، ظهر جناحان داخل حزب الشعب: جناح محافظ مثّل عمومًا ملّاك الأرض ومصالحهم، ونظر بعين الرضى إلى الحزب الوطني الممثّل أيضًا لملّاك الأرض، وجناح ليبرالي وقف على يسار الوسط وتمثّل في شاكر العاص (القريب فكريًا من أكرم الحوراني) والمحامي علي بوظو (من وجوه حي الأكراد بدمشق)، والمحامي هاني السباعي من حمص، وعبد الوهاب حومد من حلب، وهذا الأخير أفردنا له دراسة خاصة في فصل شخصيات الأحزاب. ولا بد هنا من ذكر الشيخ معروف الدواليبي، خريج الجامعات الفرنسية ورجل الدين القريب من الإخوان المسلمين. فهو لم يكن مناصرًا للهاشميين، بخلاف عدد من قادة حزب الشعب. كما أنه كان ممن ينادون بالحياد في السياسة الخارجية، وعندما أعلن ذات مرة عدم معاداته الاتحاد السوفياتي، أُشيع أنه يساري الهوى. وكان، وهذا الأهم، معارضًا عنيدًا لتدخّل الجيش في صنع القرار السياسي. ولهذا، قام قادة الجيش، عندما تحركوا لأسباب كثيرة في 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 1951، باعتقال رئيس الوزراء الدواليبي وعدد من أعضاء الحكومة، ووجهوا إليهم تهمة التآمر على الاستقلال السوري من طريق العمل للوحدة مع العراق[17]. وكان موقف الدواليبي في السجن شجاعًا ومشرّفًا؛ إذ رفض توقيع استقالته من رئاسة مجلس الوزراء، وحاز بسبب موقفه الصلب إعجاب الشباب المُسيّس في أوائل خمسينيات القرن العشرين.

كان لحزب الشعب أربع جرائد: **الشعب** في دمشق التي صدرت في 2 آذار/ مارس 1949؛ **النذير** في حلب؛ **الجديد** في حمص؛ **الجلاء** في اللاذقية. واحتلّ في خمسينيات القرن العشرين مكانًا بارزًا في الحياة السياسية.

---

(17) عثمان، ص 160.

ثالثًا: حركة التحرير العربي (1952-1954)

حزب الحاكم الشيشكلي

العقيد أديب الشيشكلي من مواليد حماة، وتنتمي عائلته إلى متوسطي ملّاك الأرض، وهي من العوائل التي وقفت في وجه إقطاعيي حماة من كبار ملّاك الأرض، كالبرازي والعظم والكيلاني، لإزاحتهم والحلول محلهم سياسيًا. وكان والد أديب، حسن آغا، يملك قرية الرصافة التابعة لقضاء مصياف[18].

كانت سياسة الانتداب ترمي إلى كسب أبناء الفئات الوسطى من عوائل المدن والريف عن طريق قبولهم في الكلية العسكرية. وفي هذا السياق، انتسب الشيشكلي إلى الكلية الحربية في أواخر عهد الانتداب الفرنسي. وبعد تخرجه في الكلية، خدم في دير الزور واللاذقية، وبرز في مستهل عهد الاستقلال ضابطًا وطنيًا يتمتع بمؤهلات القيادة. وفي مقتبل شبابه، شدته مبادئ الحزب السوري القومي الاجتماعي كما شدّت ابن حارته وصديقه أكرم الحوراني، فانتسب إليه.

لم يكن الشيشكلي بعيدًا عن الانقلاب العسكري الذي قام به حسني الزعيم في آذار/ مارس 1949 مطيحًا حكم الحزب الوطني وزعيمه رئيس الجمهورية شكري القوتلي. وحدث هذا الانقلاب بمساعدة السياسة الأميركية الصاعدة آنذاك، والساعية لمد أنبوب نفط التابلاين من السعودية إلى ميناء صيدا، عبر الحدود السورية. وكان انقلاب الزعيم يعني في أحد وجوهه تقليص النفوذين الفرنسي والبريطاني والحلول محلهما. وجاء انقلاب الضابط سامي الحناوي، بتوجيه من حزب الشعب المتحالف مع الحكم الهاشمي في العراق، ليطيح حكم الدكتاتور العسكري الأرعن حسني الزعيم في صيف 1949، وإحلال حكم حزب الشعب المدني الديمقراطي مكانه. ولم يكن حزب الشعب، كما ذكرنا، مواليًا للإنكليز، بل إن مصالح الطبقة التجارية والصناعية التي مثّلها كانت

---

(18) أكرم الحوراني، **مذكرات أكرم الحوراني**، 4 ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000)، ج 1، ص 98.

تتطلع إلى علاقات اقتصادية قوية مع العراق تصب خيراتها في مدينة حلب. وهنا برز العقيد أديب الشيشكلي مناهضًا للتقارب بين العراق الهاشمي ومشروع الهلال الخصيب، الذي كانت وراءه السياسة البريطانية الراغبة في تحجيم الدور الأميركي في سورية. ودخل الشيشكلي، وكان وقتذاك رئيس الأركان، على خط التناقض البريطاني - الأميركي ونفّذ انقلابًا أبيض أزاح حزب الشعب عن الحكم وحلّ برلمان 1949، وشرع يحكم البلاد على نحو شبه دكتاتوري. ومن أجل إضفاء صفة الشرعية على حكمه العسكري، أسس حزبًا حاكمًا، وأجرى استفتاء لانتخابه رئيسًا للجمهورية، وأقام عن طريق الانتخاب مجلسًا نيابيًا مواليًا له.

هكذا، دشّن العقيد أديب الشيشكلي حركة التحرير العربي في 25 آذار/مارس 1952. وكان برنامج الحركة خليطًا من أفكار القوميين السوريين والاشتراكيين العرب وحزب البعث، ومقاطع من خطب الشيشكلي ومن دستور 1950[19].

مع أن الشيشكلي تأثر في شبابه بأفكار الحزب السوري القومي الاجتماعي، فإنه انحاز، كصديقه وابن مدينته أكرم الحوراني، إلى العروبة والأجواء الشعبية المتعلقة بأفكار القومية العربية. وكان من حصيلة تلك الأجواء برنامج حركة التحرير كما هو واضح من فقرات برنامج الحركة:

العرب أمة واحدة.. حدودها (مأخوذة من مبادئ عصبة العمل القومي).. الشعب السوري جزء من الأمة العربية.. تحرّم الدولة النعرات والعصبيات المذهبية والطائفية والطبقية والعشائرية والعائلية وكل ما يهدد الكيان القومي.. النظام الاقتصادي في الدولة يحترم الملْكية الخاصة ضمن نطاق العدل الاجتماعي.. تقوم الدولة بتوزيع أراضي أملاك الدولة غير المستثمَرة على الفلاحين غير المالكين.. تشجع الدولة المشروعات الاقتصادية وتحميها وتساهم فيها عند الاقتضاء.. تحرير الشعوب العربية ونبذ الاستعمار بجميع أشكاله.. المساهمة في إسعاد البشرية والمحافظة على السلام[20].

---

(19) جوناثان أوين، **أكرم الحوراني: دراسة حول السياسة السورية ما بين 1943-1954**، ترجمة وفاء الحوراني (حمص: دار المعارف، 1997)، ص 181، نقلاً عن: الأرشيف القومي للولايات المتحدة.

(20) كراس عنوانه: **التحرير العربي**، ص 211، وعثمان، ص 356.

غير أن الشيشكلي وحزبه «حركة التحرير العربي» لم يفلحا في كسب الشباب المتأثر بأفكار البعث أو الشيوعية أو الإخوان المسلمين، إلى صفوفه، واقتصر المنتسبون إليه على الموظفين والانتهازيين الراغبين في الاستفادة من الحكم ومغانمه. ولهذا، سرعان ما انهار تنظيم ذلك الحزب مع انهيار الشيشكلي في إثر موجة شعبية عارمة مؤيَّدة من الأحزاب المختلفة، تُوِّجت بتحرك عسكري في حلب دفع الشيشكلي إلى مغادرة البلاد على الرغم من أن قوى عسكرية وازنة في دمشق كانت موالية له[21].

---

(21) كاتب هذه الأسطر الذي عاش «دكتاتورية» حكم الشيشكلي بدقائقها وشارك بحماسة في التظاهرات الطلابية المنادية بسقوطه، ينظر منذ ثمانينيات القرن العشرين إلى حكم الشيشكلي أو دكتاتوريته نظرة مختلفة عمّا مضى، للأسباب التالية:

- النظر إلى عهد الشيشكلي من خلال النظرة الهادئة المحايدة والمعطيات التي جرى التوصل إليها.

- مقارنة بما أقامه الحكام العرب من دكتاتوريات ونظم مستبدة، يبدو عهد الشيشكلي واحة ديمقراطية في ذلك المحيط المظلم للحكام العرب.

- خلال الجولات والدراسات الميدانية التي قام بها كاتب هذه الأسطر في الأرياف والمدن السورية، تبين له احترام عهد الشيشكلي أحكام القضاء وعدم التدخل في شؤونه.

- لم تكن المباحث السلطانية قد دخلت بعد في خلايا المجتمع وأجهزة الدولة.

- المكتب الثاني، الجهاز العسكري الاستخباراتي الذي أسسه وقاده الضابط عبد الحميد السرّاج، كان لا يزال في طوره الجنيني. ولم تظهر الجوانب السلبية للجهاز إلا في عهد الوحدة بين سورية ومصر، حيث رعاه وطوره السرّاج، دكتاتور سورية في عهد الوحدة. وساهمت الاستخبارات المصرية ذات التاريخ العريق في القمع والاضطهاد في تدريب ضباط المكتب الثاني وتأهيلهم لإرهاب الشعب، وبالتالي «خصيه». ومع الزمن، أخذ الجهاز يسيطر على جميع مناحي الحياة.

- قطْف حكم الشيشكلي ثمار عهود الاستقلال السابقة، وانتعاش الحياة الاقتصادية، وفي مقدمها الصناعية، فشهد عهده نموًا ملحوظًا للاقتصاد.

- وقف الشيشكلي في حالات عدة إلى جانب الفلاحين ضدّ كبار الملّاك وشيوخ العشائر الإقطاعيين. ومن أمثلة ذلك وصول سيارة مليئة بالرجال والنساء من عين عيسى إلى الشمال من الرقة للاحتجاج على عسف الإقطاعي النوري بن المهيد شيخ عشائر الفدعان. واستجاب الشيشكلي لمطالب فلاحي عين عيسى، وأمر بإقامة مخفر عسكري في عين عيسى لحمايتها من النوري ومن حليفه الضابط صلاح الشيشكلي، شقيق أديب وأحد المهربين الكبار في ذلك الزمن.

- لكن ذلك لا يعني غض الطرف عن ممارسات الشيشكلي في قمعه الوحشي لتحرك جبل العرب، الذي كان مقدمة للموجة الشعبية العارمة التي أطاحت الشيشكلي. كما أن سعي الشيشكلي في ما بعد للتعاون مع السفارة الأميركية في دمشق لإطاحة الحكم الوطني آنذاك كان أيضًا نقطة سوداء في تاريخه.

الفصل الثامن

الحزب السوري القومي الاجتماعي
(1932) وزعيمه أنطون سعادة

أولًا: سعادة بين الوطن والمهجر[1]

وِلد أنطون سعادة، مؤسس الحزب وزعيمه غير المنازع، في الشّوير (جبل لبنان) في عام 1904، ثمّ هاجر مع والده خليل سعادة إلى البرازيل. وهناك تعلّم الإنكليزية والألمانية اللتين أهّلتاه للاطلاع على الدراسات الأوروبية عندما وضع كتابه **نشوء الأمم**.

بعد عودته إلى الوطن في عام 1930، نشط في الصحافة الدمشقية، لكنه لم يلقَ نجاحًا، ثم درّس اللغة الألمانية في الجامعة الأميركية في بيروت. وأخذ يبحث بين زملائه وتلامذته عن رجال لتأسيس حزب قومي سوري علماني لا ينتمي إلى الطوائف. وتمّ له ذلك في عام 1932، عندما أسس مع خمسة أشخاص حزبًا سريًا أخذ ينمو ببطء، إلى أن انكشف أمره في تشرين الثاني/ نوفمبر 1935. وكان اعتقال الأعضاء ومحاكمتهم، ومن ثمّ إطلاق سراحهم، بوابة لانتشار الحزب[2]،

---

(1) حول أنطون سعادة يمكن مراجعة الكتب التالية: أنطون سعادة، **مختارات في الشأن السياسي** (بيروت: دار فكر للأبحاث والنشر، 1993)، يتضمن كتابات سعادة بعد تأسيس الحزب، وفي المغترب، وأخيرا العودة إلى الوطن (1947-1949)، أنطون سعادة، **رسائل أنطون سعادة** (دمشق: مكتب الزعيم، [د. ت.]). وشعار الحزب آنذاك ك تربية، واجب، معرفة، قوة، سعادة. ولم يرد في الكراس تاريخ الطبع ومكانه .. أنطون سعادة، **مبادئ الحزب السوري القومي الإجتماعي وغايته مشروحة بقلم الزعيم.** (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي 1981). ومن عناوين الرسائل: سوريا للسوريين والسوريين أمة واحدة، فصل الدين عن الدولة، إزالة الحواجز بين مختلف الطوائف والمذاهب .. سعادة في اول آذار 1956 ويتضمن: قَسَمْ الزعامة، الذي تلاه سعادة عام 1935، من حياة الزعيم وخطبه. دون ذكر مكان النشر.

(2) نقلًا عن الموقع الإلكتروني صافيتا كلوب، الذي يشرف عليه قوميون سوريون. [السيدة المحررة بعد التحية لقد وجدت موقع صافيتا كلوب في مينستر وكنت آنذاك جديدًا في كار الإلكترونيات ونقلت عن الموقع . والبارحة وأنا في دمشق وجدت في مكتبة الأسد الموقع تحت عنوان صافيتا كلوب، وستجدين هذا الموقع بإذن الله. ولكنني للأسف لم أعد أذكر من أية فقرة أخذته، وكاتب هذه الاسطر =

وهذا ما شجّع سعادة في عامي 1937 و1938 على القيام بجولات في المناطق التي انتشر فيها الحزب.

يذكر دانيال نعمة في دفتر مذكراته أن الحزب السوري القومي الاجتماعي بدأ نشاطه في مشتى الحلو في أواسط ثلاثينيات القرن العشرين. وكان الداعية لهذا الحزب وسّوف الديب، وهو سائق سيارة بين صافيتا والمشتى، فتجاوب معه عدد من أبناء المشتى. وعندما كَثُرَ أنصار الحزب، قام سعادة بزيارة بعض قرى صافيتا ابتداء من الأخيرة، وانتهاء بمرمريتا، مرورًا بالمشتى، واستُقبل بحضور أنصاره من الكفرون والعيون. ويقول نعمة إن سعادة «ألقى خطابًا، وتجمّعنا نحن أطفال القرية حول هذه التظاهرة، وتأثرنا بطريقة سير المشاركين فيها وباستعراضاتهم شبه العسكرية وبهتافاتهم التي أطلقوها، وحاولنا تقليدهم»[3].

يتبين من خلال أسماء القرى التي زارها أنطون سعادة أن الحزب السوري القومي بدأ نشاطه في القرى المسيحية في منطقة صافيتا. أما الانتشار الواسع للحزب في أوساط المثقفين العلويين، فكان في ريف جبلة، ومنها امتد إلى سائر المناطق؛ إذ يتبين من عرض أسماء القوميين السوريين أن عددًا من أبناء رؤساء العشائر العلوية انضموا إلى هذا الحزب في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته. وبصورة عامة، استقطب الحزب عددًا من المثقفين وأبناء بعض العائلات المعروفة والمتعلمة، من عائلات مسيحية وعلوية.

بحسب ما روى لنا جهاد جديد، زار سعادة اللاذقية وحلّ ضيفًا على عبد الغني أسرب وابنه عبد القادر[4]، وكان ممن زاره وحاوره الشيخ العلوي

= تعلم على الكومبيوتر بعد أن جاوز السبعين ولا يزال في هذا المجال شبه أمي].

(3) المذكرات في حوزة لؤي بن دانيال، وهي غنية بالمعلومات عن منطقة صافيتا ومرحلة ثلاثينيات القرن العشرين.

(4) وجوه القوميين السوريين في مدينة اللاذقية، إضافة إلى فؤاد الشواف وأديب عازار والمحامي عيسى سلامة من مرمريتا، وهي أحد معاقل السوريين القوميين. كما كان من قادة الحزب في الحفة المحامي عبد العزيز أرنؤط، الذي ترك الحزب بعد مدة وجيزة.

عبد الرحمن الخيّر الذي سار مع الحزب السوري القومي فترة محدودة. ولم يكن الحزب القومي السوري قويًا في مدينة اللاذقية، ومن أبرز وجوهه فؤاد الشواف، وهو ميسور ومن ملّاك الأرض، وخاض الانتخابات باسم الحزب من دون أن يحالفه النجاح[5].

في حزيران/ يونيو 1938، قرر سعادة مغادرة الوطن لأسباب يقول أنصاره إن هدفها إيصال الحركة القومية الاجتماعية إلى السوريين في المهجر. وعرّج في سفره على الأردن، وقابل الأمير عبد الله. ثمّ زار إيطاليا وألمانيا[6]، ولا نعلم هل أجرى لقاءات مع الكوادر الفاشية في هذين البلدين أم اكتفى بزيارة سياحية. ولا يخفى أن خصوم سعادة يتهمونه بالأخذ من الفكر الفاشي والسير على منوال زعيميه هتلر وموسوليني.

من أوروبا انطلق سعادة إلى أميركا الجنوبية، فوصل إلى البرازيل وأسس في عاصمتها سان باولو جريدة **سورية الجديدة**، ومنها انتقل إلى الأرجنتين وأسس فيها جريدة **الزوبعة**[7].

ثانيًا: سعادة و«نشوء الأمم»

أهم ما أنجزه أنطون سعادة فكريًا تأليف كتابه **نشوء الأمم**. وتشير مقدمة الكتاب المؤرخة في 15 أيلول/ سبتمبر 1937 إلى أن سعادة فرغ من تأليفه بين أوائل شباط/ فبراير وأوائل أيار/ مايو 1936، وتناول، كما جاء في المقدمة، «تعريف الأمة وكيفية نشوئها ومحلها في سياق التطور الإنساني وعلاقتها بمظاهر الاجتماع».

استند سعادة في تأليف كتابه إلى الكتب الصادر في اللغات الثلاث التي

(5) هذا ما رواه لنا جهاد جديد في لقاء معه في بيته في جبلة.

(6) **الأحزاب السياسية في سوريا** (دمشق: [د. ن.]، 1954)، ص 91.

(7) جمعت هذه المقالات في عدد من الكتب نشرها أنصاره، ومنها: **مجموعة النظام الجديد.. الصراع الفكري في الأدب السوري.. الإسلام في رسالتيه المسيحية والمحمدية.. جنون الخلود.**

كان يتقنها[8]، وهي: اللغة العربية، حيث اعتمد على **مقدمة** ابن خلدون وعلى **مروج الذهب** للمسعودي، واللغة الإنكليزية، حيث استند إلى عدد وافر من الكتب أشار إليها في حواشي كتابه، اللغة الألمانية التي كانت الينبوع الغزير الذي استقى منه سعادة معلومات أشار إليها في الحواشي.

تُلاحَظ أمانة سعادة في إشارته إلى الكتب التاريخية والسوسيولوجية التي استقى مادته منها. كما يلاحَظ أن مصادره خالية، بحسب علمنا، من الكتب ذات العلاقة بالفكر الفاشي، وهذا الأمر بحاجة إلى دراسة معمَّقة؛ فخصومه يتهمونه بأنه نهل من الفكر النازي، لكن اعتماده على نظرية السلائل البشرية جعله ينأى عن العنصرية، على الرغم من تركيزه الواضح على الأمة السورية ومزاياها.

تقوم عقيدة سعادة على أن سورية للسوريين، والسوريون أمة واحدة.. مصلحة سورية فوق كل مصلحة.. الأمة السورية مجتمع واحد.. فصل الدين عن الدولة.. إلغاء الإقطاع[9]. ووضع دستور الحزب في 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1937 المتضمن «بعث نهضة سورية قومية اجتماعية تكفل تحقيق مبادئه وتعيد إلى الأمة السورية حيويتها وقوتها، وتنظيم حركة تؤدي إلى استقلال الأمة السورية... ويرفع مستوى حياتها والسعي لإنشاء جبهة عربية».. و«الوطن السوري هو البيئة الطبيعية التي نشأت فيها الأمة السورية، وهي ذات حدود جغرافية تميزها من سواها، تمتد من جبال طوروس في الشمال الغربي وجبال البختياري في الشمال الشرقي إلى قناة السويس والبحر الأحمر في الجنوب، شاملة شبه جزيرة سيناء وخليج العقبة، ومن البحر السوري في الغرب شاملة جزيرة قبرص، إلى قوس الصحراء العربية وخليج العجم في الشرق. ويعبَّر عنها بلفظ عام الهلال السوري الخصيب ونجمته جزيرة قبرص»[10].

---

(8) ثمّة كتاب وحيد باللغة الفرنسية أدرجه سعادة بين مستندات كتابه. ولا ندري إن كان سعادة يجيد الفرنسية أم أنه كان يلمّ بها فحسب.

(9) أعدّ بحثًا بشأن عقيدة سعادة اثنان من أعضاء الحزب وعنهما نقلنا هذه الموضوعات عن الإنترنت.

(10) **الأحزاب السياسية في سوريا**، ص 85.

اعتمادًا على هذه الحدود، ومن مجمل ما كتبه سعادة، يتبين أنه انطلق في تفكيره ونشاطه من موقع تجاهل انتماء سورية إلى القومية العربية[11]، وتجاوز الدين والعروبة ليقول بوجود «أمة سورية»، داعيًا إلى «القومية السورية» وإلى دعوة صريحة وشجاعة لفصل الدين عن السياسة[12].

اتخذ أنطون سعادة لقب الزعيم الذي لازم اسمه في جميع البيانات الصادرة عنه أو عن أنصاره؛ ففي عام 1939 مثلًا، أذاع الحزب بيانًا بعنوان «نداء الزعيم إلى الأمة السورية»، وهو يستخدم تاء المتكلم وياء المتكلم: وضعت وكررت وأذعت في 25 تموز/ يوليو 1936 بلاغي الأول...[13].

تنقصنا الإمكانات لدراسة ما يُتهم به سعادة من تأثره بالفكر الفاشي والنازي، وما إذا كان استعار خيوطًا من التنظيمات الفاشية.. فشعار الزوبعة الذي اعتمده الحزب في عام 1934 لا بدّ من دراسته في التراث السوري القديم، مع الطرح على بساط البحث مدى التأثر بصليب النازية المعقوف. كما أن التنظيمات شبه العسكرية للحزب، وطريقة تأدية التحية الحزبية الشبيهة بالتحية الهتلرية، بحاجة إلى دراسة متعمقة يفتقدها كاتب هذه الأسطر.

ثالثًا: سعادة والطموح إلى السلطة

في عام 1946 أنهى أنطون سعادة أعماله التجارية، وأخذ يستعد للعودة إلى الوطن. وكان الحزب السوري القومي الاجتماعي قد أصبح معروفًا، وله فروع في عدد من المدن والمناطق في لبنان وسورية. وبعد وصول سعادة إلى

(11) في 2 آذار/ مارس، وصل إلى بيروت مع تأسيس جامعة الدول العربية، قال الزعيم: نحن جبهة العالم العربي ونحن صدره ونحن سيفه ونحن ترسه. نقلاً عن: هاشم عثمان، **الأحزاب السياسية في سورية: السرية والعلنية** (بيروت: رياض الريس، 2001)، ص 97. ونرى في تصريح سعادة هذا نوعًا من إدراكه أهمية عدم الصدام مع التيار العروبي.

(12) صدرت الطبعة الثانية المنقحة لكتاب سعادة **نشوء الأمم** في عام 1951 في: أنطون سعادة، **نشوء الأمم**، ط 2 (دمشق: فتى العرب، 1951). وهي مصدّرة بإهداء المؤلف: «إلى رجال النهضة القومية الجبارة ونسائها العاملين لحياة سورية ومجدها أهدي هذا الكتاب». وعلى هذه الطبعة اعتمدنا.

(13) هذه التعابير استخدمها سعادة في أكثر من مكان.

بيروت، سرعان ما دبّ الخلاف بينه وبين نعمة تابت، ساعده الأيمن وأقرب المقربين إليه منذ عام 1935. وبحجة خروج تابت عن عقيدة الحزب، طرده سعادة في عام 1947، وانفرد بقيادة الحزب[14].

يلاحَظ أن انتشار الحزب في سورية كان بارزًا بين المسيحيين والعلويين، ولم يحقق حضورًا ملحوظًا في أوساط واسعة من السنّة، بسبب علمانيته ووقوفه موقفًا ملتبسًا من العروبة المتداخلة مع الإسلام. وعرقلت انتشارَه المبالغةُ في الإصرار على النزعة السورية، ما أدى إلى ابتعاد أكثرية السكان المتجذّرة في أفئدتها فكرة العروبة، التي كانت تُعرض عن طمس فكرة العروبة لمصلحة «القومية السورية» الغريبة عنها[15].

عندما اشتد ساعد الحزب السوري القومي الاجتماعي في لبنان، تطلع إلى الاستيلاء على السلطة في صيف 1949. وأعلن في 4 تموز/ يوليو 1949، في أعقاب توترات وصدامات مع حزب الكتائب اللبناني «الثورة الشعبية العامة لأجل إسقاط الحكومة وحل مجلس النواب وتأليف حكومة...»[16]، وأدى فشل الحركة إلى التجاء زعيمها سعادة إلى سورية. لكن حاكم سورية آنذاك

---

(14) **النهضة** (دمشق) (آذار/ مارس 2010)، نقلًا عن: جريدة **كل شيء** (بيروت)، 14/ 3/ 1949.

(15) ويتّصف القوميون السوريون بالجرأة والدعوة إلى مبادئهم من دون مواربة، ويبدأون رسائلهم بعبارة «تحية سورية قومية اجتماعية»، في حين كان القوميون العرب وأعضاء البعث يعنونون رسائلهم بعبارة «تحية العروبة». وأظن أن الشيوعيين يبدأون رسائلهم بعبارة «تحية رفاقية»، ومعروف أن رسائل الإخوان المسلمين تبدأ بالبسملة. هذه المعلومات من خبرتي.

(16) أهم المقاصد الواردة في الإعلان هي: إسقاط الحكومة (اللبنانية)، وحلّ المجلس النيابي، واعتبار مقرراته التشريعية باطلة؛ تأليف حكومة تعيد إلى الشعب حقوقه وحريته وإرادته المسلوبة؛ وضع دستور صحيح يجعل التمثيل السياسي على أساس المصلحة القومية بدلًا من أساس المصالح الطائفية والعشائرية؛ مقاومة التهديد الشيوعي للنهوض القومي الاجتماعي وتحرير العمال من الإقطاع السياسي الشيوعي؛ تحقيق المبادئ القومية الاجتماعية الإصلاحية التالية: فصل الدين عن الدولة ومنع رجال الدين من التدخل في شؤون السياسة والقضاء القومي، وإزالة الحواجز بين مختلف الطوائف والمذاهب في الاجتماع والثقافة، وإلغاء الإقطاع، وتنظيم الاقتصاد القومي على أساس الإنتاج، وإنصاف العمل وصيانة مصلحة الأمة والدولة؛ إنشاء جيش قوي يكون ذا قيمة فعلية في تقرير مصير الأمة والوطن؛ التخطيط لسياسة اقتصادية قومية ترتكز على الوحدة الاقتصادية في البلاد السورية وضرورة قيام نهضة صناعية - زراعية على أسس متينة؛ القضاء على الاحتكار والطغيان الرأسماليين.

حسني الزعيم الذي استقبل سعادة بترحاب، سرعان قلب له ظهر المجن وتنكر لوعده وسلّمه إلى الحكومة اللبنانية التي أجرت له محاكمة صورية سريعة وصدر الحكم بإعدامه.

أدى تصرف حسني الزعيم المشين في تسليم سعادة إلى السلطات اللبنانية إلى تعاطف جمهور واسع من الناخبين مع الحزب السوري القومي الاجتماعي، ما أفسح في المجال لممثل الحزب في دمشق عصام المحايري إلى الفوز في المقعد النيابي في انتخابات 1949. وفي أجواء ذلك التعاطف والحرية السائدة في سورية، وافقت وزارة الداخلية في منتصف آذار/مارس 1950 على السماح بتأسيس حزب سياسي اجتماعي باسم الحزب السوري القومي الاجتماعي. وصدرت مجلته **الجيل الجديد** في دمشق بتاريخ 21 أيلول/سبتمبر 1950 ومن ثمّ جريدة **البناء** في 22 آب/أغسطس 1952. وكان قادة الحزب المعروفين (في أيلول/سبتمبر 1951) هم: عصام المحايري وإلياس جرجي قنيزح ونوري الخالدي وجميل مخلوف ومحمد صالح العبود.

لكن هذا التعاطف مع الحزب السوري القومي تلاشى بعد ثلاثة أعوام، عندما قام الحزب في 16 تموز/يوليو 1952 باغتيال الزعيم الوطني العربي ورئيس وزراء لبنان رياض الصلح الذي اعتبره الحزب السوري القومي مسؤولًا عن سرعة تنفيذ حكم الإعدام بسعادة بعد محاكمة عاجلة. وفي اليوم التالي لاغتيال الصلح، نشرت جريدة الحزب عنوانًا مثيرًا من كلمتين راعبتين: «عدل الرصاص». وقاد اغتيال الصلح إلى إلقاء ظلال من الشك حول سياسة الحزب وتفكيره، ما دعم الآراء القائلة بنزعة الحزب السوري القومي الفاشية. وجاء اغتيال نائب رئيس الأركان السوري عدنان المالكي في أثناء حضوره في 22 نيسان/أبريل 1955 مباراة في كرة القدم بدمشق، واتهام الحزب بعملية الاغتيال، ليفسح المجال رحبًا أمام القوى الوطنية الصاعدة إلى محاكمة قادة الحزب وملاحقة أعضائه وزجهم في السجون، ما أدى إلى انكماش نشاط الحزب في سورية مدة طويلة.

رابعًا: انضمام عدد من أبناء وجهاء العلويين إلى الحزب

في أثناء الجولة الميدانية في عام 1984 لدراسة تاريخ الحركات الفلاحية في سورية، لاحظنا من خلال ما سمعناه من فلاحين متقدمين في السن كثرة انتساب أبناء مشايخ ورؤساء العلويين إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي؛ فالفلاح علي هلال، من رأس الخشوفة بالقرب من صافيتا، ذكر لنا أن أول حزب ظهر في المنطقة في عام 1936 هو الحزب السوري القومي، الذي كان الناس يظنون أنه ضد الإقطاعية، «وإذا بأولاد المشايخ والأفندية[17] يدخلون في الحزب». أما انضمام عدد كبير من أبناء مشايخ ورؤساء العلويين إلى الحزب، ثمّ تحوّل قسم منه باتجاه حزب البعث العربي الاشتراكي بعد وصوله إلى السلطة في الثامن من آذار/مارس 1963، فينمّان عن ظاهرة تقتضي دراسة متميزة بالجرأة والصراحة واقتحام المحرمات...

كما أننا سمعنا من مصادر كثيرة أن أحد أسباب انتشار القوميين السوريين في الساحل وجباله هو «مصلحة الريجي»؛ فهذه المؤسسة كانت تضم عددًا كبيرًا من القوميين السوريين الذين كانوا يقومون بعملية تخمين أسعار التبغ. ولهذا قام قسم من زارعي التبغ بمصانعة موظفي الريجي هؤلاء كي يخففوا الأعباء المالية عنهم. والمصانعة تعني هنا الانتساب إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي، ولكن ذلك لم يكن يعني أن الجميع دخلوا بسبب المصلحة، بل إن كثيرين منهم دخلوا الحزب عن قناعة وإيمان بمبادئه...

في حزيران/يونيو 2005، التقيت في جبلة مدرّسَ اللغة العربية جهاد جديد[18] الذي قدّم لنا معلومات دقيقة عن حياة جميل مخلوف الذي كان من

---

(17) المقصود بالأفندية هنا ملّاك الأرض من رؤساء العلويين، الذين لا يعملون في الأرض ويشغّلون الفلاحين وفق مبدأ المحاصصة، ويُقصد بالمشايخ رجال الدين.

(18) جهاد جديد مولود في ريف جبلة في عام 1938. حاز الشهادة الثانوية في عام 1957 والإجازة في اللغة العربية من الجامعة السورية في عام 1963. وفي أثناء دراسته الجامعية، كان يدرّس في مدرسة سيف الدولة الخاصة في عين التينة. وبعد التخرج عُيِّن مدرسًا للغة العربية في ثانوية جبلة حتى إحالته إلى التقاعد. انتسب إلى الحزب السوري القومي على يد أخيه عبد الكريم. وعندما بلغ من =

قادة الحزب على المستوى السوري منذ عام 1951، وحياة فاضل الكنج، أحد قادة الحزب في المنطقة، وهو عاصرهما كليهما. وفي ما يلي ننقل، مع إضافات توضيحية من كاتب هذه الأحرف، ما ذكره جديد:

انتشر الحزب السوري القومي في ريف جبلة بفضل شابين من عائلتين معروفتين هما: **جميل مخلوف**، معلم الابتدائي المولود في عام 1920، وكان عفيفًا وصادقًا في معتقده، وأصوليًا في الفكر القومي الاجتماعي، بحسب شهادة جهاد جديد. وعندما طلب حاكم سورية أديب الشيشكلي من الموظفين حلف يمين الولاء للنظام، رفض جميل حلف اليمين، انسجامًا مع مبادئه، فسُرّح من التعليم وبقي بلا عمل، وعاش في فقر، بل إنه لوحق بعد جريمة قتل عدنان المالكي واتهام الحزب السوري القومي بالتخطيط للجريمة وتنفيذها، فالتجأ إلى لبنان رافضًا فيه أي امتياز. وكان له دور بارز في نشر «الفكر القومي الاجتماعي» في ريف جبلة وجواره. واستند إلى عائلته القاطنة في بستان الباشا وسلورين[19]، واستطاع أن يضم إلى الحزب عددًا من الشباب، وفي مقدمهم أقرباؤه من آل مخلوف. وجاء زمن، في أوائل خمسينيات القرن العشرين، أُطلق فيه على بستان الباشا اسم «بستان سعادة» تعبيرًا عن اعتناق أكثرية القرية، وهم من آل مخلوف، مبادئ أنطون سعادة.

أما **فاضل الكنج**، فهو ابن أخ إبراهيم الكنج، الزعيم العلوي المشهور ورئيس عشيرة الحدادين من بني علي في ريف جبلة. تميّز بخروجه على الولاء العشائري وبدعوته الخالصة إلى الفكر القومي الاجتماعي العلماني والمناهض

= العمر عتيًا ترك الحزب، وكان في عام 2005 ناشطًا في الشأن العام ورئيسًا لجمعية العاديات في جبلة. رشّح نفسه لانتخابات مجلس الشعب عن المستقلين، وكان، كما قال، «مرشح الذين هجروا أحزابهم». وشكّل حالة جمعت أحزاب المعارضة المستاءة من الفساد واحتكار السلطة، فكان مرشحًا مقاومًا لحالة الخضوع والاستزلام المنتشرة مع جائحة البترودولار ورنين سلفه الأصفر الرنّان. جرى اللقاء في بيته في جبلة بتاريخ 5 حزيران/ يونيو 2005.

(19) وآل مخلوف هم من عشيرة الحدادين، لكنهم سكنوا مع عشيرة الكلبية. وكان يُطلق عليهم لقب العتيرية، مفردها عتيري، وهو الرجل الشجاع القوي البأس. يُنظر: محمد خوندة، **تاريخ العلويين وأنسابهم** (اللاذقية: [د. ن.]، 2004)، ص 192.

للعشائرية والطائفية. وهو أيضًا أصولي في الفكر القومي الاجتماعي و«عفيف سياسيًا وماديًا، وعاش في ظلم» بحسب تقويم جهاد جديد له. نافس فاضل الكنج في الانتخابات قريبيه شفيق إبراهيم الكنج وبهجت حسن نصور. ومع أن النجاح لم يحالفه في معركته الانتخابية، فإن دخوله المعركة الانتخابية دلّ على أمرين مهمين، **أولهما** رغبة أبناء الدرجة الثانية في العشيرة في الوصول إلى القمة، وهذه الظاهرة نجدها في أماكن كثيرة، سواء في الجبل العلوي أم على نطاق سورية، و**ثانيهما** خروج الصادقين في العقيدة من الأحزاب العقائدية العلمانية (الشيوعي والبعث والسوري القومي) على تقاليد العشيرة وأعرافها، وسعيهم لنشر فكر جديد داعٍ إلى الوحدة الوطنية، وهو على طرفي نقيض مع الفكر العشائري أو الطائفي.

الفصل التاسع

الإخوان المسلمون

أولًا: السلفية

السلفية تيارات متعددة تختلف في الزمان والمكان. وسنقتصر في هذا الفصل على البحث في السلفية النهضوية التي ظهرت نتيجة عصر النهضة في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين. وسنترك الحديث عن السلفيات الأخرى الى فصل لاحق.

السلف في اللغة هو كلُّ زمن مضى. وعصرُنا اليوم سيصبح سلفًا بالنسبة إلى الأجيال الماضية. ولكل تيار من التيارات الفكرية السياسية ماضٍ وحاضر ومستقبل. والماضي هو سلف كل تيار وكل تكتل فكري أو سياسي. وبهذا المعنى، لا يعيش السلفيون في التيارات الدينية فحسب، كما هو شائع، بل إن حضورهم يُشاهد في كل مكان أيضًا، وحتى الماركسية أصبح لها سلفية. وعلى الرغم من ذلك، فإن مصطلح السلفية مرتبط بالإسلام، خصوصًا في عصوره الحالية.

السلف كلمة اكتسبت عند التقليديين من رجال الدين معنًى اصطلاحيًا يُراد به القرون الهجرية الثلاثة الأولى. يضم الرعيل الأول منهم من عاصر الرسول، ويمثّل الرعيل الثاني التابعين، والثالث تابعي التابعين[1].

السلفية في معناها الإسلامي العام تُطلَق على كل دعوة للاقتداء بالسلف الصالح والتمثل به في العبادات والمعاملات. وكانت مجلة **المنار**، لصاحبها الشيخ محمد رشيد رضا، الممثّلة الكلاسيكية للسلفية التي أطلقنا عليها

(1) ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (بيروت/ دمشق: دار الفكر، 1998).

«السلفية التنويرية»، وهذه الأخيرة أسسها جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، وسار على نهجهما رشيد رضا في **مناره**، مع الأخذ في الحسبان أن **المنار** مرت بمراحل متعددة راوحت بين السير على هدى الأفغاني ومحمد عبده واتخاذ نهج محافظ تخلله الانغلاق أحيانًا أو الجمع بين منزلتين. والسلفية التنويرية كأيديولوجيا أصولية إسلامية تقوم بإعادة تقويم ماضي السلف الصالح وتنشيطه، وقوامها الفكري يتموضع حول قضيتين رئيستين متلازمتين: إبطال التقليد وإعادة فتح باب الاجتهاد. وكان هذا التيار يعني عند محمد عبده تحرير الفكر من ربقة التقليد...[2].

تعني السلفية عمومًا العودة إلى ينابيع الإسلام الأولى، ورفض كل ما ترى أنه أُلصِق بالإسلام وما هو من تعاليمه في شيء...[3]، وهذه الفكرة ذات حدين؛ إذ يمكن الفكر السلفي الرجعي أن يستند إليها لرفض كل جديد من الاجتهادات الهادفة إلى جعل الشرائع الدينية تتماشى مع حركة تطور المجتمع. كما يمكن الفكر المتحرر في إطار الدين نفسه أن يستند إلى هذه الفكرة لرفض كل ما راكمته الطبقات الحاكمة والفئات الرجعية من أعراف وممارسات تَنشر الخرافات وتدعم الاستبداد وتبرر الظلم وتعمل على تأييد الاستثمار وتجميله وتغذي التعصب الطائفي.

ليست السلفية موحدة في تفكيرها عبر التاريخ؛ فثمة سلفية متحررة من الخرافة تقابلها سلفية جامدة محافظة. وهناك سلفية تعزز سلطان العقل وتقف في وجهها سلفية تتنكر للعقل.. ونحن نستخدم تعبير السلفية التنويرية أو

(2) **الموسوعة الفلسفية العربية**، تحرير معن زيادة و[آخرون]، 2 ج (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986-1997)، ص 733 وما يليها.

(3) تزدحم رفوف المكتبات بالكتب السلفية، نذكر منها: أحمد فريد، **السلفية: قواعد وأصول** (الإسكندرية: دار العقيدة، 2003)؛ محمد الكثيري، **السلفية بين أهل السنة والإمامية** (بيروت: دار الغدير، 1997)؛ نور الدين المباركي، **السلفية الجهادية: ما هي؟ وماذا تريد؟** [د. م.]: [د. ن.]، 2010)؛ فؤاد إبراهيم، **السلفية الجهادية في السعودية** (بيروت: دار الساقي، 2009)؛ محمد فتحي عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة** (الكويت: دار القلم، 1993)؛ عبد القادر الشاوي، **السلفية والوطنية** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1985)، وحسن بن علي السقاف، **السلفية الوهابية: أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية** ([د. م.]: دار الميزان، [د. ت.]).

النهضوية التي تدعو إلى تحرير العقل من ظلمات الجمود. ويأتي في طليعة هذه السلفية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، وكذلك الشيخ محمد رشيد رضا في كثير من كتاباته. والعقل عند عبده هو «قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه». ويرى عبده أن على الذين يريدون تفسير القرآن تفسيرًا حديثًا مستنيرًا أن يطرحوا جانبًا رؤية السابقين من المفسرين(4).

لا يخفى أن شعار الرجوع إلى السلف الذي يعتمده الإصلاحيون الإسلاميون أو السلفيون التنويريون بحماسة هو تعبير عن إرادتهم في التغيير بما يتلاءم مع العصر، وهو في الوقت نفسه دعوة إلى استيعاب إيجابيات الآخر، أي الغرب بتياريه البرجوازي والاشتراكي. والإسلام من وجهة نظر هذه السلفية معارض للحكم الاستبدادي وليس هو سبب تخلُّف المسلمين، بل إن السبب الحقيقي يكمن في سلوك المسلمين أنفسهم وعدم اعتمادهم المنجزات البرجوازية التي حققها تطور الرأسمالية والحركة المناهضة للإقطاعية، وعصر التنوير وما تلاه من منجزات حضارية.

هذا وتسعى السلفية التنويرية في خطها العام لإبراز الجانب العقلاني في الدين الاسلامي وفتح باب الاجتهاد في تفسير أحكام الدين للتلاؤم مع حاجات العصر وضروراته.... إنها محاولة للتوفيق بين النقل والعقل، وإصلاح أمر المسلمين بإعادتهم إلى الإسلام الصحيح والنقي من الخرافات والأوهام، وإطلاق الإسلام من عزلته التي فرضها الشيوخ المتحجرون(5). والسلفيون النهضويون الأوائل لجأوا إلى محاولة إقامة توازن بين «التحديث» والمحافظة على الهوية في مواجهة التحدي البرجوازي الذي دفع بالحضارة الأوروبية صعدًا نحو التقدم والرقي.

---

(4) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة (بيروت: دار الشروق، 1993)، ص 185.

(5) التقت هذه السلفية التنويرية في فترة من الزمن عند قاسم مشترك مع الوهابية، في غمرة مجابهة الاستبداد العثماني، ومحاربة البدع والخرافات، وتوجيه النقد إلى الطرق الصوفية. وتبدى ذلك في دمشق. راجع: ظافر جمال الدين القاسمي، **جمال الدين القاسمي وعصره** (دمشق: مكتبة أطلس، 1965)، ص78.

نشير هنا إلى أن دعاة السلفية في بلاد الشام في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، وبالتحديد في عصر السلطان عبد الحميد، أدوا دورًا تنويريًا واضحًا ضد الطغيان والاستبداد السلطاني، ووقفوا في وجه دعاة التقليد والجمود وإبقاء البلاد غارقة في بحر الخرافات والأساطير[6]. ونؤكد مرة أخرى أن سلفية بلاد الشام في تلك المرحلة كانت خطوة ساهمت في التقدم والتحرر. أما سلفية هذه الأيام، فتختلف اختلافًا جذريًا عن السلفية التنويرية المتأثرة بعصر النهضة في البلدين المتقدمين مصر وبلاد الشام.

على أرضية هاتين السلفيتين نبتت حركة الإخوان المسلمين. ولا بد من الإشارة إلى أن حركة الإخوان المسلمين في مصر نهلت من سلفية صحراء نجد، في حين اتكأت حركة الإخوان المسلمين في سورية على «السلفية النهضوية الشامية» التي تلقفت أفكار محمد عبده وسلكت طريقها.

ثانيًا: الإخوان المسلمون
النشوء في مصر والحاضنة في سورية

بعد انهيار الدولة العثمانية في عام 1918، تراجعت أفكار «الجامعة الإسلامية»، خصوصًا بعد إلغاء منصب الخلافة في تركيا في عام 1924. ومع احتدام الصراع بين حركات التحرر الوطني العربية والمستعمرين الفرنسيين والبريطانيين، ضعُفت تيارات الإسلام السياسي في ما بين الحربين العالميتين، في الفترة التي كانت الليبرالية في المشرق العربي تشقّ طريقها في أرض مليئة بالأشواك، كما كانت الحركة القومية العربية، ولا سيما في بلاد الشام والعراق، تحقق مكاسب في ميادين متعددة.

في تلك الفترة، 1918-1945، وُجدت في المشرق العربي تيارات إسلامية (سياسية عمومًا) ضعيفة تركزت في مصر على نحو خاص، وهي: حزب مصر الفتاة، الإخوان المسلمون، تيار إسلامي يعربي عبّر عنه شكيب أرسلان

(6) نذكر منهم الشيخ جمال الدين القاسمي والشيخ عبد الرزاق البيطار والشيخ بهجت البيطار.

(وهو لبناني كان له حضور ثقافي في مصر)، تيار ليبرالي تمثّل في كتابات علي عبد الرازق. كما وُجِدت في مصر في ذلك الحين ثلاث قلاع إسلامية: الطرق الصوفية التي أخذ نفوذها يتقلّص بعد عام 1945؛ الأزهر الشريف، الذي تراجع عن دوره الوطني الذي مارسه في ثورة 1919 في مصر؛ مجلة **المنار** ورئيس تحريرها الشيخ محمد رشيد رضا الطرابلسي (اللبناني) المولد والشامي النشأة. و**المنار** هي، كما ذكرنا، امتداد لتيار السلفية النهضوية الممثَّلة في الأفغاني ومحمد عبده. ويلاحَظ أن **المنار** مرّت بأدوار مختلفة بين التنوير والمحافظة. وابتعدت في أطوارها الأخيرة عن سلفيتها التنويرية، وارتدت أثوابًا سلفية محافظة بعد إلغاء الخلافة، مع احتفاظها ببقايا من النزعة العقلانية، إلى حين توقفها في عام 1936 مع وفاة مؤسسها رشيد رضا (في 22/ 8/ 1936).

جاء حسن البنا، واستقى من **المنار** اتجاهها السلفي المحافظ، مبتعدًا عن سلفيتها التنويرية، وقام بتأسيس حركة الإخوان المسلمين في مصر في آذار/ مارس 1928. ومن مصر انتقلت أفكار الإخوان المسلمين إلى سورية، ولم تلق رواجًا مماثلًا في أوساط العراق السنّية.

مع أن الشيخ رشيد رضا استمر خلال إقامته في مصر في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية على صفحات **المنار**، فإن حركة الجامعة الإسلامية لم تستعدْ نشاطها في بلاد الشام إلا بعد الحرب العالمية الثانية. أما في فترة ما بين الحربين العالميتين، فكانت حركة الجامعة الإسلامية ضعيفة في وقت كانت تزدهر فيه أفكار الحداثة القومية والليبرالية والعلمانية والعقلانية في أوساط البرجوازية الصاعدة والمثقفين المتأثرين بالغرب البرجوازي ومن ثمّ الاشتراكي. واستطاعت البرجوازية في البلدان العربية (سورية ومصر والعراق) التي تزعّمت قيادة الحركة الوطنية، استخدام الشعور الديني الإسلامي لتأجيج النضال ضد المستعمرين الأوروبيين وتوجيه هذا الشعور وجهة وطنية، أي إن شكل الشعور كان دينيًا، وجوهره العام كان وطنيًا معاديًا للاستعمار. وعرقل ذلك نشاط أنصار الجامعة الإسلامية على النمط العثماني، وحدّ من نفوذهم بين الجماهير المؤمنة. ومع هذا، أخذت

بذور حركة الجامعة الإسلامية تظهر في مصر منذ أواخر عشرينيات القرن العشرين، وفي سورية في أواسط ثلاثينيات القرن العشرين، متمثّلة في حركة الإخوان المسلمين.

تأتي حركة الإخوان المسلمين في سورية في منزلة بين منزلتي السلفية المُغرقة في محافظتها والسلفية التنويرية، معبّرة في ذلك عن واقع الأجواء الشامَية المتصفة بالتنوع الطائفي والمذهبي والإثني. كما أخذ إخوان سورية في الحسبان نهوض حركة القومية العربية واكتسابها أفئدة شباب منتصف القرن العشرين. يضاف إلى ذلك طبيعة الحركة السلفية في بلاد الشام التي اكتست ثوبًا نهضويًا أشرنا إليه في فصل سابق.

يمكن القول إن حركة الإخوان المسلمين قامت على اعتماد المبادئ السلفية الكبرى وإعادة التفكير فيها قصد بلورتها وتجذيرها، لكنها سارت في اتجاه الإيغال في الماضي، والبحث في سائر القضايا من منظار فترة زمنية محدودة تختلف أحوالها عن أحوال الواقع الإسلامي المعاصر؛ فسلفية الإخوان المسلمين في مصر هي إلغاء لحركة التاريخ ونقلة إلى الخلف بالنسبة إلى السلفية التنويرية.

لهذا تميزت الحركة الإسلامية في سورية، ممثَّلة في الإخوان المسلمين، بالاعتدال ومراعاة الأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة، وأنجبت فكرًا سنرى معالمه بعد قليل. أما تيار العنف الذي ظهر داخل الحركة الإسلامية للإخوان المسلمين في سورية وسيطر في ثمانينيات القرن العشرين، فله أوضاعه التي نما فيها، وهذا ما سنتناوله في فصل لاحق. وسنرى في فصل آخر لاحق أيضًا أن التيار التجديدي الوسطي استعاد في مستهل القرن العشرين خطه الوسطي المسالم مطعّمًا بنزعات نهضوية تُعقد عليها الآمال.

ثالثًا: الإخوان المسلمون في سورية

انتقلت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية بشكلها الحديث من مصر إلى سورية عن طريق عدد من الطلاب السوريين الذين كانوا يدرسون في مصر،

ولا سيما في الأزهر. واتخذت هذه الحركة أسماء مختلفة باختلاف المدن؛ ففي حلب، أسس عمر بهاء الأميري وعبد القادر الحسيني في عام 1935 أول مركز إسلامي باسم دار الأرقم(7). ثم توالي تأسيس المراكز في المدن السورية، كل مركز باسم خاص ورخصة خاصة، فأسست جمعية الشبان المسلمين في دمشق، وعلى رأسها محمد المبارك وبشير العوف، وجمعية الرابطة في حمص وسكرتيرها مصطفى السباعي، وجمعية المكارم في القدس، فجمعية الإخوان المسلمين في حماة، ومؤسسها في عام 1937 الشيخ محمد الحامد... وغيرها. وكانت مع تعدد الأسماء تشكل جماعة واحدة، حيث تعارفت في ما بينها تحت اسم «شباب محمد». وعقدت مؤتمرها الأول في حمص في عام 1937، ومؤتمرها الثاني في دمشق في عام 1938، تلاه المؤتمران الثالث والرابع. قررت هذه المؤتمرات أن تقيم في كل مركز منظمتين للعناية بالنواحي الرياضية والاقتصادية والثقافية تحت اسم الفتوة والسرايا(8).

أقرّ المؤتمر الخامس الذي عُقد في دمشق في عام 1945 استبدال اسم «شباب محمد» بالإخوان المسلمين. وانتخب لجنة مركزية اختارت مصطفى السباعي مراقبًا عامًا، واكتمل فيه الهيكل التنظيمي، وقامت مؤسسات تدعم نشاط الجماعة، مثل: المعهد العربي في دمشق الذي شمل مراحل التعليم الثلاث؛ دار للطباعة؛ صحيفة **المنار** الدمشقية الناطقة باسم الإخوان المسلمين والصادرة في دمشق في عام 1946؛ إنشاء شركة نسيج في حلب(9).

---

(7) يبدو أن هذا المركز حاز رخصة العمل في عام 1937، أي مع وصول الحكم الوطني إلى جزء من السلطة. يذكر عبد مصطفى الدسوقي في مقالته «الإخوان المسلمين» أن دار الأرقم حصلت على الترخيص في عام 1937. ينظر: إسحاق موسى الحسيني، **الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة** (بيروت: دار بيروت، 1952)، وكذلك: **موسوعة الإخوان المسلمين**، الموقع الإلكتروني للمركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين سورية، في: http://ikhwansyria.com/.

(8) متأثرة داخليًا بتشكيلات «القمصان الحديدية» التابعة للشباب الوطني، وتاريخيًا بنظام الفتوة، وخارجيًا بقيام المنظمات الفاشستية التي تمتعت بشعبية في بعض الأوساط في بلاد الشام.

(9) محمد حرب فرزات، **الحياة الحزبية في سوريا: دراسة تأريخية لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها بين 1908-1955** (دمشق: دار الرواد، 1955)، ص 83، **والأحزاب السياسية في سوريا** (دمشق: [د. ن.]، 1954)، ص 11.

خاض الإخوان المسلمون انتخابات المجلس النيابي لعام 1947، وفاز بعضهم، ومنهم محمد مبارك عن دمشق. كما شاركوا في انتخابات 1949 باسم الجبهة الاشتراكية الإسلامية التي أعلنت في بيانها الانتخابي أنها تعمل لتحقيق الاشتراكية التي دعا إليها الإسلام. وفازت الجبهة بعشرة مقاعد، وكان لها حضور بارز في برلمان 1949، وبرز من خطبائها المراقب العام للإخوان المسلمين مصطفى السباعي. وتسنّم محمد مبارك وزارة الأشغال في حكومة خالد العظم[10]، ولم تتوان الجبهة الاشتراكية الإسلامية في الدفاع عن حقوق الفلاحين، ورفضت بحياء استغلالَ كبار ملّاك الأراضي للفلاحين.

يلاحَظ تواتر عقد المؤترات سنويًا، ما يدلّ على حيوية الجماعة وعزمها على تكثيف نشاطها وبلورة أفكارها. وبدا ذلك واضحًا في المؤتمر السادس الذي عُقد في يبرود في عام 1946 وحُددت فيه أهداف الإخوان المسلمين في النقاط التالية: تحرير الأمة وتوحيدها وحفظ عقيدتها على أساس الإسلام؛ إصلاح المجتمع؛ محاربة الاستعمار بالتعاون مع الهيئات المختلفة؛ محاربة محاولات التفرقة بين الطوائف؛ إصلاح جهاز الدولة بتنفيذ القوانين من دون محاباة[11].

مع أواخر أربعينيات القرن العشرين وأوائل خمسينياته، تبلورت شعارات الإخوان المسلمين ومبادئهم في الأفكار والمنطلقات التالية:

- يعتقد الإخوان المسلمون أن في الإسلام جميع عناصر النهضة، وأنه جاء بمنهج شامل للإصلاح.

- تستهدف دعوة الإخوان المسلمين الأمور الرئيسة التالية: إصلاح الفرد؛ إصلاح الأُسرة؛ إصلاح المجتمع بإقامة نظم عادلة بين الأفراد والجماعات؛ مكافحة الاستعمار؛ توحيد العرب والمسلمين بتكتل العالم الإسلامي في اتحاد

(10) نقلًا عن: «تاريخ الإخوان في سورية»، ويكيبيديا الإخوان المسلمون، في:
http: / /bit.ly / 1uTRAed.

(11) فرزات، ص 11.

سياسي واقتصادي؛ وللوصول إلى هذه الأهداف يجب الاعتماد على عنصري الأخلاق والدين لتحقيقها.

– شعار الإخوان المسلمين هو: «الاسلام دين ودولة، مصحف وقرآن، مسجد ومدرسة، قانون وآداب، عدالة وإخاء، مادة وروح، دنيا وآخرة»[12].

– ليس الإخوان المسلمون حزبًا سياسيًا بالمعنى المفهوم لكلمة الحزب، وإنما هم دعاة الإسلام، آمنوا به على أنه رسالة الإنقاذ والتحرر والقوة والحضارة.

– يبشر الإخوان بالاشتراكية الإسلامية، ويدعون إلى إنصاف الطبقات المظلومة، وتنفيذ أحكام الإسلام في نظامه المالي، ويقفون في وجه الإقطاعية المجرمة[13].

– ليسوا جمعية خيرية ولا جمعية وعظية ولا حزبًا سياسيًا تنحصر مهمته في جمع الناس حوله، بل هم أداة انقلاب إصلاحي فكري وعملي شامل؛ دعاة دين لا دعاة طائفية، والدين إخاء، والطائفية عداء.. دعاة إصلاح اجتماعي[14].

رابعًا: مصطفى السباعي

كانت الشخصية البارزة في تاريخ الإخوان المسلمين السوريين مصطفى السباعي، المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية بين عامي 1945 و1964، تاريخ وفاته.

ولد مصطفى السباعي في حمص في عام 1915، وكان والده وأجداده يتولون الخطابة في الجامع الكبير. تأثر في صباه بما كتبه مُحب الدين الخطيب في عام 1928 في صحيفة **الفتح** التي كانت – كما قال السباعي – همزة الوصل

(12) المرجع نفسه، ص 37.

(13) يلاحَظ هنا عدم الهجوم على الرأسمالية أو الإقطاعية، مع الإشارة إلى أن بعض مواقف الإخوان اتسم بنقد الإقطاعية أحيانًا.

(14) فرزات، ص 37، و**الأحزاب السياسية** (دمشق: دار الرواد، [د. ت.])، ص 50.

بيننا وبين أقطار الإسلام. تخرّج السباعي في المدرسة الشرعية، حمص في عام 1930، وكان على صلة بالرابطة الدينية التي أسسها بعض العلماء. وبدأت موهبة الخطابة تظهر في سنٍ مبكرة، كما تجلّى ذلك بالخطبة التي ألقاها في المسجد الجامع في حمصَ في عام 1929، حين حمل فيها على خميس المشايخ وسمّاه خميس الشعوذة، فتألبت عليه العامة واتهموه بالكفر، فعلّق والده على ردات الفعل على خطاب ابنه مخاطبًا إياه وناصحًا له بالتروي: هذه البدعة عمرها أكثر من خمسة قرون[15].

في عام 1933، يمم السباعي شطر مصر للدراسة في جامعة الأزهر، وهناك تعرّف إلى حسن البنا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين وقائدها، وتأثر به وبحركة الإخوان المسلمين الصاعدة. وفي أثناء العطلة الصيفية من عام 1936، ألقى محاضرة في حمص تحت عنوان «أثر الشباب في نهضات الأمم»، طلب فيها من الشباب التحلي بالصفات الآتية[16]: التدين.. الرجولة.. الإخلاص.. الثبات.. التضحية.. الإخاء والمحبة بين الشباب، العامي منهم والمتعلم وابن المدرسة، والغني والفقير، والمسلم والمسيحي على وجه الخصوص.

انخرط بعد عودته من مصر في العمل الدعوي، واستقبل في عام 1942 سعيد رمضان، أحد قادة الإخوان في مصر، الذي ساهم معه في شد أزر حركة الإخوان المسلمين في سورية وبلورة أهدافها. ولم تمض إلا سنوات قليلة حتى أصبح السباعي في عام 1945 المراقب العام للإخوان المسلمين. وبعد ذلك بثلاث سنوات، وبالتحديد في 23 آذار/ مارس 1948، زار حسن البنا دمشق ليرى ثمرة جهده في نشر الدعوة في سورية.

---

(15) عدنان محمد زرزور، **مصطفى السباعي: الداعية المجدد، 1915-1964**، أعلام المسلمين 82 (دمشق: دار القلم، 2000)، ص 90.

(16) يُنظر نص الخطاب في جريدة **الأيام** الدمشقية في 15 آب/ أغسطس 1936. ويراجع أيضًا: عبد الله حنا، **الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، 1920-1945** (دمشق: دار التقدم العربي، 1973) ص 79.

أسس السباعي جريدة **المنار** في دمشق في عام 1946، وانتُخِب في عام 1949 نائبًا في البرلمان السوري، وكان عضوًا بارزًا في لجنة صوغ دستور 1950. وعُيّن أستاذًا في كلية الحقوق، وقام في عام 1955، وبفضل ما كان يملكه من نفوذ فكري وسياسي، بتأسيس كلية الشريعة في الجامعة السورية، ولم يحُل نشاطه السياسي دون نشاطه الفكري القيّم[17].

في منتصف أيلول/ سبتمبر 1947 ألقى السباعي خطابًا في حماة خلال مهرجان دعت إليه جماعة الإخوان المسلمين. وعلى الرغم من طول الخطاب، لم يتطرق السباعي إلى القضايا الاقتصادية والاجتماعية التي تمور بها حماة وريفها، وأغفل الحديث عن استثمار إقطاعيي حماة الشنيع للفلاحين، بغية تجنّب مقاومتهم لحركته، فاقتصر حديثه على الأمور السياسية و«مشكلات العرب الحاضرة». وفي هذا الخطاب، حمل السباعي على إنكلترا، عدوة العرب والإسلام، وعلى السياسة الأميركية الجديدة التي تؤازر اليهود، وأعلن معارضته مشروع سورية الكبرى، وختم خطابه بالحديث عن تآمر الإنكليز والأميركيين مع اليهود[18].

ثمة مثال لابتعاد معظم كتابات قادة الإخوان المسلمين عن الحديث عن المسألة الزراعية وما يتفرع عنها، كالملّكية الإقطاعية للأرض، هو مقالة في جريدة **العلم** الدمشقية في 29 حزيران/ يونيو 1950 عن النشاط السياسي في حماة، تناولت الأحزاب والتيارات المختلفة، وجاء فيها أن «نشاط الأنصار والإخوان المسلمين مقتصر على الصيام والزكاة والصلاة». والواقع أن سياسة الإخوان المسلمين لم تقتصر على أمور العبادات، بل دخلت معترك الحياة السياسية في كثير من الأحيان؛ إذ دفعت أجواء الحرية السياسية والمناخ الوطني والعروبي السائد في سورية آنذاك إلى دخول الإخوان المسلمين معترك الحياة البرلمانية، واشتراكهم في النشاط السياسي بعيدًا عن العنف واستخدام السلاح

---

(17) من مؤلفاته: **شرح قانون الأحوال الشخصية؛ المرأة بين الفقه والقانون؛ دروس في دعوة الإخوان المسلمين؛ الدين والدولة في الإسلام؛ الاستشراق والمستشرقون؛ المرونة والتطور في التشريع الإسلامي؛ العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في التاريخ**، نقلاً عن: الموقع الإلكتروني للإخوان المسلمين في سورية.

(18) الخطاب منشور في: **العاصي** (حماه)، 23/ 9/ 1947.

أو الاغتيال، كما كانت حال بعض أجنحة الإخوان المسلمين في مصر، وكما تحوّل قسم من شباب الإخوان في سورية إلى الطليعة المقاتلة في أواخر سبعينيات القرن العشرين، كما سنرى في باب لاحق.

في انتخابات عام 1949، خاض الإخوان، كما رأينا، المعركة تحت لافتة الجبهة الاشتراكية الإسلامية التي جاء في بيانها الانتخابي أنها سوف تعمل لتحقيق الاشتراكية التي دعا إليها الإسلام. وتمكّن السباعي بيسر أن يفوز بأحد المقاعد النيابية في الجمعية التاسيسة لعام 1949 نائبًا عن دمشق. وكانت له صولات وجولات في أثناء مناقشة مواد الدستور الذي أُقرّ في عام 1950[19]، وسننقل ما تمكنا من جمعه بشأن آراء السباعي في فترة الجمعية التأسيسية في عامي 1950 و1951.

انعقدت الجلسة الأولى الافتتاحية للجمعية التأسيسية في 12 كانون الأول/ ديسمبر 1949 ، وتكلم فيها عدد من النواب، مبدين آراءهم في موضوع دستور جديد للبلاد . وتكلم مصطفى السباعي في هذه الجلسة قائلًا : «... نحن في سوريا ومصر والعراق والأردن والحجاز واليمن وسائر الأقطار العربية أمة واحدة لا أمم متعددة (تصفيق)... أرجو استبدال كلمة الأمة السورية وهي سهو غير مقصود من معروف الدواليبي[20] بكلمة الشعب السوري. وما نحن هنا في سوريا إلا أبناء الأمة العربية... إننا لا نعرف في الوطن العربي الكبير إلا أمة واحدة ووطنًا واحدًا»[21].

في 12 أيار/ مايو 1950، نشرت جريدة **المنار** الدمشقية كلمة مصطفى السباعي عن الجبهة الاشتراكية الإسلامية في الحفلة التي أقامتها الجبهة يوم 6 أيار/ مايو 1950. ومما قاله السباعي: «إن من واجبنا أن نسير على أمرين، الأول تقوية الروح والأخلاق في الأمة، والثاني رفع مستوى الفرد والمحافظة

(19) يُنظر بروتوكولات جلسات المجلس النيابي السوري في عامي 1949 و1950.

(20) معروف الدواليبي نائب حلب عن حزب الشعب والقريب فكريًا من الإخوان المسلمين. وهو شخصية فكرية وسياسية معروفة في خمسينيات القرن العشرين .

(21) الجمهورية السورية، جلسات الجمعية التأسيسية، 1949-1950، ص 9.

على كرامته.. ونحن نحترم الأديان والعقائد، كما أننا نفرق بين العقيدة والتعصب الطائفي. وهذا الأخير نحاربه حربًا لا هوادة فيها. وأما من الناحية المادية، فنحن نؤمن بالاشتراكية المعتدلة، وهي اشتراكية الإسلام»[22].

بتاريخ 13 كانون الأول/ ديسمبر 1950، نشرت جريدة **المنار** مبادئ الجبهة الاشتراكية الإسلامية كما حددها السباعي لجريدة **الأحد** اللبنانية، ومنها: «تحرير الوطن العربي من الاستعمار تحريرًا تامًا؛ وحدة البلاد العربية في حدودها الطبيعية؛ الأمة العربية ذات رسالة في الحياة حررت بها الدنيا يوم استلمت قيادة الحضارة؛ التعاون مع الأقطار الإسلامية والاحتفاظ بنفوذها الثقافي والروحي والمادي في هذه الأقطار؛ الدعوة إلى نهضة شاملة تقوم على أربعة أسس: الإيمان والعلم والأخلاق والقوة؛ العمل لتحقيق العدالة الاجتماعية على الأسس الاشتراكية المعتدلة التي جاء بها الإسلام».

وقال النائب السباعي في أثناء مناقشة بيان رئيس الوزراء خالد العظم في جلسة المجلس النيابي في 29 نيسان/ أبريل 1950[23]: «إذا كان رضوخ الجامعة العربية لإرادة المعسكر الأنجلو أميركي أدى بنا إلى هذه الكوارث... أليس من حقنا أن نفكر بالتحول إلى المعسكر الآخر؟ وما الذي يمنعنا من ذلك؟.. ألم تساعد إنكلترا وأمريكا إسرائيل لأن مصلحتهما تقضي بذلك؟ فلماذا يُنكر علينا الاتجاه وفق مصلحتنا إلى المعسكر الروسي.. فلتكن روسيا ما تكون، أي شيء يمنعنا من التعاون معها لندفع خطر اليهود.. نحن حين نعلن وجوب الاتفاق مع روسيا لمصلحتنا لا نريد بذلك أن نكون شيوعيين، وإنما نريد أن نستفيد من كل جهة تمد إلينا يدها.. نريد أن نتحرر من الخضوع لجهة واحدة ومعسكر واحد. ولعل من المناسب أن أقول الآن إنني وأنا أدعو إلى التعاون مع المعسكر الروسي تجاريًا وعسكريًا وسياسيًا لست شيوعيًا ولا من دعاة الشيوعية، بل إن أحدًا لم يتعرض لخصومة الشيوعيين في بلادنا كما

(22) نقلًا عن: فرزات، ص 205.

(23) يراجع وقائع جلسة 29 نيسان/ أبريل في بروتوكولات جلسات المجلس النيابي لعام 1950.

تعرضت أنا لذلك. ولكني كنت أفرق بين معالجة أمر داخلي وبين الاستفادة من روسيا في الميدان السياسي»[24].

في جلسة المجلس النيابي في 10 آب/ أغسطس 1950، وردًّا على بيان الحكومة في الانحياز إلى أميركا في حربها ضد كوريا الشمالية الشيوعية، أعلن السباعي أن «لا مصلحة لسورية ولا للشعوب العربية في الصراع القائم بين المعسكرين، ولا مصلحة لنا في إعلان انحيازنا إلى أحد المعسكرين، وأن سياسة الانحياز إلى المعسكر الغربي جرّت علينا المصائب»[25].

في أثناء مناقشة مواد دستور 1950 في المجلس النيابي، لمع اسم السباعي كشخصية إسلامية وازنة مترعة بحب الوطن وحريصة على سلامة البلاد وهدوئها وتطورها السلمي، ومتفهمة للتوازنات الاجتماعية والسياسية، ومدركة وضع سورية وما تحويه من أقليات دينية (مسيحية) ومذهبية (علويون، دروز وإسماعيليون). فخلال مناقشة مواد الدستور، ظهر الخلاف عميقًا بين النواب في أمرين: **الأول** الموقف من الملْكية الإقطاعية للأرض، وهنا وقف السباعي موقفًا وسطًا من مسألة تحديد الملْكية الزراعية؛ **والثاني** الموقف من دين الدولة وتحديده بالإسلام أو عدم الإشارة إلى دين الدولة. وكان من الطبيعي أن يقف السباعي إلى جانب النص المحدد لدين الدولة بالإسلام. لكن الليبراليين واليساريين السنّة، ومعهم نواب الأقليات، دعوا، وبتشدد، إلى عدم النص على دين الدولة. وانتقلت المعركة من الشارع إلى الصحف وفئات المجتمع المختلفة. وبعد صراع كاد يهدد البلاد بكارثة، جرى التوافق على صيغ وسطية كان للسباعي دور في إنجاحها؛ حيث اتُّفق على أمرين، **أولهما** إضافة الفقرة التالية إلى مقدمة الدستور: «لما كانت غالبية الشعب تدين بالإسلام، فإن الدولة تعلن استمساكها بالإسلام ومثله العليا»، **وثانيهما** إدراج النصوص التالية

(24) يراجع الخلافات ومن ثمّ الصدامات في حمص بين الإخوان المسلمين والشيوعيين الذين كسبوا عددًا من خرّيجي المدارس الشرعية في أواخر أربعينيات القرن العشرين، في ذكريات الشيوعي محمد ظهير عبد الصمد في: **دراسات اشتراكية** (1994).

(25) ردّ عليه النائب منير العجلاني قائلًا: إننا لا نستطيع إلا أن نرجح نجاح الأميركيين على دعاة الإلحاد... ودعا، بخلاف السباعي، إلى مصادقة الأميركان والإنكليز.

على المادة الثالثة وهي: «دين رئيس الجمهورية الإسلام. الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع. حرية الاعتقاد مصونة. والدولة تحترم جميع الأديان السماوية. وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها على أن لا يخل ذلك بالنظام العام. الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية».

لم ترض رابطة العلماء بهذا التوافق الذي جرى في لجنة الأحزاب المؤلفة من ثمانية نواب ووافق عليه المجلس النيابي في جلسة 4 تموز/يوليو 1950، بل أعلنت معارضتها نص المادة الثالثة من الدستور. وهنا رفع السباعي راية الوحدة الوطنية، وردّ على الرابطة بكلمة في جلسة المجلس النيابي جاء فيها: «إن هذه النصوص حققت وحدة الصف ودفعت عن الوطن كارثة انقسام طائفي لا يرضى به كل متدين عاقل وكل وطني مخلص»[26].

خامسًا: السباعي واشتراكية الإسلام

يلاحَظ أن حركة الإخوان المسلمين في سورية سعت، بعد الاستقلال، لتفادي حدوث اصطدام عنيف بينها من جهة والتيارات القومية من جهة أخرى. ولم تتوانَ، مع صعود شعبية الأفكار الاشتراكية، كما رأينا، عن دخول الانتخابات تحت علم الجبهة الاشتراكية الإسلامية، وتشكيل كتلة نيابية بهذا الاسم.

على هذا الخط السياسي استمر مصطفى السباعي مناديًا بالاشتراكية الإسلامية أو اشتراكية الإسلام. ويتبدى ذلك «الخط الاشتراكي الإسلامي» في كتابه **اشتراكية الإسلام**، وهو إحدى خلاصات أفكار المراقب العام للإخوان المسلمين آنذاك. وتعكس مقدمته الأجواء السائدة في الأوساط الإسلامية بشأن الموقف من الاشتراكية؛ وفي ما يلي بعض فقرات المقدمة[27]:

---

(26) وذلك في جلسة المجلس النيابي بتاريخ 6 آب/أغسطس 1950، في محاضر جلسات الجمعية التأسيسية 1950، ص 530. وأشار اكرم الحوراني في مذكراته إلى موقف السباعي هذا. ويحتوي أرشيفنا الموجود في دمشق على تفصيلات شيّقة تتحدث عن أجواء تلك الأيام.

(27) مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام** (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1959)، ص 5 وما يليها من صفحات المقدمة.

«لقد سمّيت القوانين والأحكام التي جاءت في الإسلام لتنظيم التملك وتحقيق التكافل الاجتماعي باشتراكية الإسلام، وأنا أعلم أن بعض الغيورين على الإسلام يكرهون هذه التسمية، لأن الاشتراكية في رأيهم هي 'موضة' هذا العصر، فلا يصح أن نبادر إلى القول بالاشتراكية الإسلامية تمشيًا مع هذه 'الموضة'! ولأنه قد يأتي زمن تبطل به هذه 'الموضة'، ويسود القول بمذهب اقتصادي آخر، فنضطر حينئذ إلى العدول عن القول باشتراكية الإسلام...، أيضًا فالإسلام نظام مستقل قائم بذاته وقد سماه الله 'إسلامًا' فلا يجوز لنا أن نسمّيه باسم جديد!».

«ومن الناس من ينكر أن تكون في الإسلام أية نزعة اشتراكية.. وبعضهم يظن أن الإسلام دين رأسمالي، وهؤلاء هم الجاهلون بالإسلام مع حبهم له... ويقوله غيرهم خدمة للغربيين ومن يدور في فلكهم من الأغنياء من ذوي الثروات والملكيات الكبيرة، وهؤلاء هم المتاجرون بالدين يضعون أنفسهم في خدمة من يستأجرهم».

«لقد اخترت القول باشتراكية الإسلام لأني لا أعتقد أن الاشتراكية موضة ستزول، بل هي نزعة إنسانية تتجلى في تعاليم الأنبياء ومحاولات المصلحين منذ أقدم العصور، وتسعى شعوب العالم الحاضر - وخاصة الشعوب المتخلفة - إلى تحقيقها لتخلص من فواجع الظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي الفاحش المزري بكرامة الإنسان....».

«إن هدف الاشتراكية على اختلاف مذاهبها هي منع الفرد من استغلال رأس المال للإثراء على حساب الجماهير وبؤسهم وشقائهم، وإشراف الدولة على فعالية الفرد الاقتصادية ومراقبتها له، وتحقيق التكافل الاجتماعي بين المواطنين».

«وما دام الناس في مختلف الشعوب يتوقون إلى تحقيق ذلك الهدف، ويتهافتون على المذاهب الاشتراكية المعروفة، اعتقادًا منهم بأنها هي الطريق الوحيد لتحقيقه، أفلا يجب علينا أن ندلّهم على طريق آخر لا يعرفونه لتحقيق ذلك الهدف العظيم... إن ما نعرضه في هذا البحث هو 'التشريع الإسلامي' الذي جاء لتحقيق ذلك الهدف...».

«إن اشتراكية الإسلام لو طُبقت في مجتمعنا لاستفاد منها جميع المواطنين من مسلمين ومسيحيين... وليس الأخذ بها انتصارًا لدين على دين، ولا افتئاتًا من المسلمين على المسيحيين، إنها ثروة تشريعية رائعة...»[28].

ردًا على السباعي الذي ذكر في كتابه أن «الكون كله لله» اعتمادًا على قوله تعالى ﴿**وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (آل عمران، 189)، نشر محمد حمدي الجويجاتي، إمام جامع الروضة في دمشق، كتابًا في صيف 1962، بعنوان **في الردّ على الدكتور مصطفى السباعي في كتابه اشتراكية الإسلام**. وكان واضحًا أن الجويجاتي يتكلم باسم الرأسمالية الكبيرة التي تلقت بعد تأميمات تموز/ يوليو 1961 ضربات أليمة. وفي رأي الجويجاتي أن «تطبيق الاشتراكية مناقض لحكم الله وحكمته»، وهذا ما كرره وصرّح به كثير من علماء الدين المسلمين في سورية في أعقاب انفصال سورية عن مصر في خريف 1961.

الواقع أن السباعي لم يكن الشخصية الإسلامية الأولى التي حاولت الجمع بين الإسلام والاشتراكية؛ فمحمد مهدي الاستنبولي قام في عام 1946 بإصدار كتاب **الاشتراكية الإسلامية** التي اعتبرها مذهبًا وسطًا جمع محاسن المذهبين[29].

تختلف مفاهيم الاشتراكية الإسلامية التي تدعو إليها تيارات الإخوان المسلمين، من كاتب إلى آخر؛ فهي عند السباعي «حقوق طبيعية لكل مواطن وقوانين لضمان هذه الحقوق وتنظيم طرقها وقوانين للتكامل الاجتماعي»، مع تأكيد أن الكون كله لله، وهي عند البهي الخولي الاعتدال في كل شيء، ولا تقوم على أساس حرب رأس المال ونضال الطوائف والطبقات، وهي اشتراكية مرنة معقولة ومتدينة «تقرّب» الشقة بين مختلف الطبقات تقريبًا وتقضي على الثراء الفاحش والفقر المدقع[30].

---

(28) انتهى النقل من: السباعي، المقدمة، ص 13.

(29) في مصر، نشر البهي الخولي وأحمد عبد الجواد كتبًا بهذا المضمون.

(30) كتاب بهي الخولي وما جاء فيه وفي غيره من آراء حول الاشتراكية في الإسلام مبحوث فيهما في دراسة مطولة لكاتب هذه الأسطر بعنوان: «بهي الخولي، التيارات الإسلامية في سوريا في منتصف القرن العشرين»، **الطليعة** (القاهرة) (تشرين الأول/ أكتوبر 1987)، وهي المجلة التي أصدرها محمود أمين العالِم.

يرى جميع المنادين بالاشتراكية الإسلامية في الزكاة أحد مبادئ الاشتراكية الإسلامية. والزكاة هي - إضافة إلى إنصاف العمال وتسعير الإنتاج وتحريم الربا والغش ومنع الاحتكار والمنافسة الجنونية - من قيود الملْكية في الاشتراكية الإسلامية. وعلى الرغم من هذه الدعوة إلى الاشتراكية الإسلامية، فإننا لم نعثر على رأي مكتوب للمنادين بالاشتراكية الإسلامية يدينون فيه الملْكية الاقطاعية الكبيرة، ويدعون إلى الإصلاح الزراعي. وتجنب الإخوان المسلمون في وثائقهم - بحسب علمنا - الخوض في مشكلات المسألة الزراعية والعلاقة بين الإقطاعيين المستثمِرين والفلاحين المستثمَرين.

عمومًا، لم يتعدّ نشاط الإخوان المسلمين في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته المدن والقرى الكبيرة ذات الملْكيات الفلاحية، ولم يكن لهم نشاط في القرى المملوكة من الإقطاعيين. وكان الوسط الاجتماعي الذي نشط الإخوان المسلمون في صفوفه آنذاك هو وسط الفئات المتوسطة المتدينة. ويظهر ذلك جليًا من خلال كلمة مصطفى السباعي في عام 1950 التي جاء فيها[31]: «أنا لست بحاجة إلى دعاية انتخابية بين الفلاحين لأن الوسط الذي انتخبني لا يحتاج إلى تطبيق هذا المبدأ»، أي وضع سقف للملْكية الزراعية. وطالب السباعي في الوقت نفسه بـ«توزيع أملاك الدولة الخاصة والعامة على الفلاحين بأسعار رخيصة، وإجبار المتصرف بالأراضي الأميرية على فلاحتها مع العدالة الاجتماعية التي قالت بها الديانات السماوية...».

سادسًا: محمد مبارك والتيار الإسلامي الوطني العروبي

نشأ محمد مبارك في عام 1912 في جو إسلامي دمشقي. وكان جده من علماء اللغة العربية، وله نثر وشعر. والده الشيخ عبد القادر مبارك، من علماء اللغة والأدب، وكان عضوًا في المجمع العلمي العربي في دمشق.

(31) في جلسة المجلس النيابي في 26 آب/ أغسطس 1950، وفي أثناء القراءة الثانية للمادة 22 من دستور 1950 المتعلقة بالمسألة الزراعية وتحديد الملْكية.

بعد أن أنهى مبارك دراسته الثانوية، أوفدته الدولة في عام 1935 إلى جامعة السوربون، حيث درس الأدب الفرنسي وعلم الاجتماع، وتعرّف عن كثب إلى الثقافة الفرنسية واتجاهاتها. وبعد عودته من باريس في عام 1938 درّس الأدب العربي في حلب ثمّ في دمشق. انتُخب نائبًا عن دمشق في ثلاث دورات انتخابية: 1947 و1949 و1954. وعُيّن في عام 1954 أستاذًا في كلية الشريعة في الجامعة السورية، واستمر في التدريس فيها حتى عام 1968، حين عُيّن أستاذًا لقسم الشريعة والدراسات الإسلامية في كلية الشريعة بمكة المكرمة.

محمد مبارك من مؤسسي جماعة الإخوان المسلمين، ومن مؤلفاته: **المجتمع الإسلامي المعاصر؛ جذور الأزمة في المجتمع الإسلامي؛ بين الثقافتين: الغربية والإسلامية**[32]. **القرآن عربي الخطاب إنساني الرسالة، نحو إنسانية سعيدة.**

***

مثّل الإخوان المسلمون في سورية، كما ذكرنا، تيارًا معتدلًا مقارنةً بإخوان مصر. وعاش هذا التيار في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته في أجواء النضال الوطني والقومي العربي[33]، وتأقلم مع تلك الأجواء، وما سادها من ديمقراطية وحوار بين الأفكار. كما سعى الإخوان لكسب

(32) نقلًا عن: «تاريخ الإخوان في سورية».

(33) في أحد أيام ربيع عام 1955، كنتُ في عداد وفد من طلاب الجامعة السورية الذي قام بزيارة النائب في المجلس النيابي محمد مبارك. الزيارة إلى منزل مبارك في الجسر الأبيض تمّت بناء على مخابرة هاتفية بينه وبين أحد طلاب الوفد. كان الوفد مؤلفًا من خمسة عشر طالبًا جامعيًا استقبلهم مبارك بوجه بشوش وتواضع يأسر القلوب. كنت البادئ بالحديث حول الغرض من زيارتنا، وهي الاستفسار عمّا ورد في تصريح صحافي لمبارك بأنه يؤيد الحلف التركي - العراقي المدعوم من الاستعمار. أدّى مبارك استغرابه وشنّ حملة شعواء على الحلف الاستعماري. في ختام الزيارة وقف مبارك أمام باب بيته وودعنا فردًا فردًا. وفي اليوم التالي، قرأنا في الصحف تصريحًا لمحمد مبارك جاء فيه: زارني وفد من طلاب الجامعة مستفهمًا حول تصريحي الصحافي بتأييد الأحلاف العسكرية. إنني أعلن رفضي لهذه الأحلاف وآسف لتحوير الصحافي لكلامي...

الجماهير المتطلعة إلى الاشتراكية عن طريق الدمج بين الإسلام والاشتراكية. وظهرت في صفوفه أو في صفوف الشخصيات المحيطة بها أصوات لم تناد باشتراكية الإسلام فحسب، بل دعت أيضًا إلى التعاون مع الاتحاد السوفياتي إن كان ذلك في مصلحة العرب، كما قال، مثلًا، محمد مبارك[34] ردًّا على الشيخ عبد الرؤوف أبو طوق (ممثل أحد التيارات الإسلامية اليمينية المنغلقة على ذاتها): «... إن الخوف من الشيوعية ليس علينا نحن أبناء الشعب، بل على إقطاعياتهم وعروشهم وزعاماتهم وثرواتهم التي باعدت بيننا وبينهم... والإسلام يجيز مسالمة الدول الأخرى ولو كانت مخالفة له في المبدأ والعقيدة ويجيز مصادقتها...». وقرأ مبارك الفقرة التالية من كلمة قالها في اجتماع شعبي في دمشق في عام 1949 بوصفه ممثلًا للجبهة الاشتراكية الإسلامية: «... إن علينا أن نعادي من ناصبنا العداء حتى اليوم، وأن نبدأ على الأقل بصداقة من صادقنا، ونفترض أن هناك أمورًا ماضية بيننا وبينه ولكنه قد بدأ بصداقة فلنبدأ بصداقة جديدة. أما موضوع العقائد والمبادئ والأنظمة، فذلك موضوع داخلي نعالجه بأنفسنا وفيما بيننا. ولنعتقد أن هذا موقف الإسلام في هذا الموضوع». وأردف في الجلسة ذاتها بتاريخ 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1955 قائلًا: «... والشيوعية من الوجهة الدولية دولة ذات قوة، نسالمها إن سالمتنا ونصادقها إن صادقتنا... للشيوعية عقيدتها ولنا عقيدتنا، لهم دينهم ولنا ديننا. والاشتراكية مذهب اقتصادي يمكن أن نستفيد من بعض نواحيه».

وفي أواخر عام 1959، نشر محمد مبارك كتابًا تحت عنوان: **الأمة العربية في معركة تحقيق الذات**، جاء فيه: «لئن كان كل مسلم يعتبر الإسلام دينه الذي يدين به في هذه الحياة فإن كل عربي، مهما كان دينه مسيحيًا كان أم مسلمًا، ينظر إلى الإسلام على أنه تراثه القومي وتاريخه الضخم. وليس الوقت يتسع لأقرأ لكم ما قاله كبار كتاب العرب من المسيحيين في هذا الباب، كأمين نخلة

(34) نقلًا عن: جلسة المجلس النيابي السوري في 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1955.

وجميل صليبا والشاعر القروي رشيد الخوري ونبيه فارس وجورج أنطونيوس وفليكس فارس وغيرهم»[35].

أولى الشيخ محمد مبارك اهتمامه في ما كتب لمحاور ثلاثة كانت أنموذجًا معتدلًا عقلانيًا للتنظير الفقهي السياسي: مفهوم الأمة والقومية، وتركيبة المجتمع السوري (الدينية والعرقية واللغوية)، ونظام الحكم والدولة في الإسلام[36].

---

(35) محمد المبارك، **الأمة العربية في معركة تحقيق الذات** (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، 1959)، ص 130.

(36) يُنظر البحث المقدم عن مبارك في: **الإخوان المسلمون في سوريا: ممانعة الطائفة وعنف الحركة** (دبي: مركز المسبار، 2011).

الفصل العاشر

حزب البعث العربي

أولًا: الوحدة العربية في برامج ثلاثة أحزاب قبل البعث

يظن كثير من الناس أن حزب البعث العربي هو أول الداعين إلى الوحدة العربية، كما يظن بعضهم، خطأً، أن ظاهرة القومية العربية التي بدأت ملامحها تتكون في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، هي من صنع البعث العربي، وأن هو من اكتشفها وألقى الأضواء عليها.

الواقع أن عددًا من رواد النهضة العربية بدأ يدعو إلى بعض منطلقات القومية العربية التي تجسّدت في عدد من مكوناتها في عهد الدولة الوطنية العربية (1918-1920) وأميرها، ومن ثمّ ملكها، الشريف فيصل بن الحسين. وجاء الاحتلال الاستعماري الفرنسي لينهي هذه الدولة العربية الحديثة، لكن جذورها القومية العربية بقيت ممتدة في الأرض، وأخذت أغصانها تظهر هنا وهناك.

لعل كثيرين يستغربون أن الحزب الشيوعي السوري هو من أوائل الأحزاب الداعية إلى الوحدة العربية؛ فجريدة **المراسلات الصحافية الدولية** نشرت في عام 1933 تقريرًا عن اجتماع المجلس الاستشاري لممثلي الحزبين الشيوعيين السوري والفلسطيني في عام 1931، وتوجيه دعوته إلى «حكم العمال والفلاحين العرب» وإلى «اتحاد فيدرالي طوعي للشعوب العربية المتحررة...»[1]. وقبل ذلك دعا برنامج الحزب الشيوعي السوري في 7 تموز/يوليو 1931 إلى «إيجاد جبهة متحدة بين جميع البلدان العربية للنضال والتضامن المشترك ضد الاستعمار... وإيجاد حلف بين العمال والفلاحين في البلاد العربية».

---

(1) *Internationale Presse-Korrespondenz*, no. 1 (Januar 1933), pp. 23 f.

إذًا الحزب الشيوعي السوري كان متقدمًا على عصبة العمل القومي في دعوتها في آب/أغسطس 1933 إلى «سيادة العرب واستقلالهم المطلقين، الوحدة العربية الشاملة»[2]. وما نريد الإشارة إليه هنا هو أن التيار ذا النزعة القومية العربية داخل الحزب الشيوعي السوري، والمتمثّل في سليم خياطة، دعا في عام 1934 إلى مؤتمر زحلة[3] المشابه لمؤتمر عصبة العمل القومي في قرنايل في عام 1933. ويسترعي الانتباه أن مؤتمر زحلة الذي دعا إليه الشيوعيون، شارك فيه ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار اللذان أسسا، بعد مرور سبع سنوات، حزب البعث العربي.

بعد الحزب الشيوعي وعصبة العمل القومي، وبالتزامن مع حركة البعث العربي، قام في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين أو أوائل أربعينياته حزب سياسي سرّي ضمّ عددًا من رجالات العرب، خصوصًا الشباب منهم. وكان برنامج هذا الحزب شبيه ببرنامج حزب البعث[4]. وبدأ هذا الحزب، بحسب معرفة جلال السيد، مثلما بدأت عصبة العمل القومي، أي «من فوق»، ولم يكن له محتوى اشتراكي. وكانت حركة رشيد عالي الكيلاني من صنعه وإخراجه، وكان على صلة بساطع الحصري[5]. والمتداول في ذلك الحين أن ظافر الرفاعي هو مؤسس الحزب، وكانت له علاقة بحركة رشيد عالي الكيلاني في العراق، تشبه إلى حدٍّ بعيد علاقة مؤسسي البعث بحركة الكيلاني.

نرجح أن هذا الحزب السري الذي ذكره جلال السيد، هو بالذات الحزب القومي العربي الذي تحتفظ مكتبة الأسد في دمشق بنسخة من منهاجه ونظامه

(2) **بيان المؤتمر التأسيسي لعصبة العمل القومي المنعقد في قرنايل في 4 جمادى الأولى سنة 1352 هجري/ 24 أغسطس سنة 1933 ميلادي** (دمشق: المطبعة العصرية، [د. ت.]).

(3) عرفنا من المشاركين في مؤتمر زحلة الذي دعا إليه الماركسي الشيوعي سليم خياطة، كلًّا من: سليم خياطة، كامل عياد، ميشيل عفلق، صلاح البيطار، مصطفى العريس، يوسف خطار الحلو، أحمد سري.

(4) جلال السيد، **حزب البعث العربي** (بيروت: دار النهار، 1973)، ص 25.

(5) المرجع نفسه.

الداخلي مطبوع في دمشق في عام 1947[6]، وفي ما يلي فقرات من بعض مواد هذا الحزب[7]:

- الحزب القومي العربي هو حزب شعبي تجددي يؤمن بأن الأمة مصدر السيادة، ويعتمد في تحقيق أهدافه على منظمات شعبية تمثّل جميع طبقات الأمة، ويحرّم التعصب الديني والطائفي..

- الوطن العربي هو جميع البلاد والأراضي التي يسكنها العرب ويتكلم أهلها اللغة العربية في آسيا وأفريقيا، وهو المدى الواقع ضمن الحدود الجغرافية الطبيعية الآتية: من الشمال جبال طوروس والبحر الأبيض المتوسط، ومن الغرب البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلسي، ومن الجنوب بحر العرب وجبال الحبشة وصعيد السودان والصحراء الكبرى، ومن الشرق جبال بشتكوه والبختياري وخليج البصرة..

- يحرّم العربي العصبيات التي تُضعف العصبية العربية، كالعصبيات الإقليمية والطائفية والعنصرية والقبلية والطبقية والعائلية. والعربي يعلم أن الأديان السماوية ليست في ذاتها عصبية دنيوية، فهو لذلك يحترمها..

- هدف العربي التحرر والوحدة الشاملان... بلاد العرب للعرب.

- الأفراد والجماعات والأقوام العنصرية التي سكنت البلاد العربية من القديم، كالبربر والأكراد والأتراك والأرمن وغيرهم، فهم مواطنون لهم ما للعرب وعليهم ما عليهم من واجبات، على أن يكون ولاؤهم المطلق لوطنهم العربي ولا يكون لهم ولاء غيره..

- يعمل الحزب لاسترجاع جميع الأراضي المغتصبة من شمال سورية، بما فيها لواء إسكندرون، ومن العراق شط العرب والمحمرة والأهواز..

---

(6) تناقلت الألسن في تلك الفترة أن مؤسس الحزب هو ظافر الرفاعي الذي تعاون في ما بعد مع أديب الشيشكلي في أثناء حكمه. ولم تكن منطلقات هذا الحزب تختلف عن منطلقات «حركة التحرير العربي» التي أسّسها الشيشكلي خلال حكمه في عام 1953.

(7) **الحزب القومي العربي: المنهج والنظام الداخلي** (دمشق: الحزب، 1947). وفي الغلاف الداخلي للكراس نقرأ العبارة التالية: «أهدى هذا الكتاب لمكتبة الأسد الدكتور إحسان حقي».

- سورية جزء من الوطن العربي، والشعب الذي يسكنها جزء من الأمة العربية... يعتبر الحزب أن تحقيق الوحدة العربية يجب أن يقوم على أساس لامركزية لا تخل بتماسك أجزاء البلاد العربية..

- يلاحَظ أن برنامج هذا الحزب القومي العربي لا يتضمن أي إشارة إلى الإقطاعية في الفصل المخصص للسياسة الاقتصادية والمالية العامة، مكتفيًا بالدعوة إلى «العمل لإيجاد قوانين وقواعد زراعية تحمي الفلاح وتكفل له تمتعه بثمرة جهوده»..

يرى سامي الجندي أن الحزب القومي العربي هو من صنع الأرسوزي الذي أعطاه رمز النمر؛ إذ جرت الأحزاب ما بين الحربين، كما ذكر الجندي، على اختيار رمز مثير لخيال الناشئة، تقليدًا للنازية والفاشية. واختار الأرسوزي النمر لأنه أكثر توثبًا من الأسد. ويرى الجندي أن الأرسوزي قال: «العرب أمة واحدة ولم يقل أمة عربية واحدة، ذلك أنه عرقي يؤمن بالأصالة والنبالة» و«يعطي الأرسوزي الزعامة معنًى صوفيًا متأثرًا بنشأته العلوية»[8].

وهكذا، نرى أن البعث العربي لم يأت من فراغ، بل هو وريث عدد من الحركات العربية الداعية إلى وحدة العرب وتقدمهم.

ثانيًا: حزب البعث العربي [9]

1 - ميشيل عفلق

ميشيل عفلق، المولود في دمشق في عام 1910 وخريج السوربون

(8) سامي الجندي، **البعث** (بيروت: دار النهار، 1969)، ص 22.

(9) ميشيل عفلق وزميله صلاح البيطار، مؤسسا حزب البعث العربي، درسا في فرنسا (1929-1933) وتأثرا هناك بفلسفة نيتشه وفيخته وهيغل. كما شدّتهما مواقف الحزب الشيوعي الفرنسي المؤيدة للحركات الوطنية. وهذا ما يفسر اشتراك عفلق والبيطار في مؤتمر زحلة في عام 1934، ومشاركة عفلق في تحرير مجلة **الطليعة** ثم انقطاعه عن الكتابة فيها بعد أن سارت خطوة متقدمة باتجاه الماركسية. نقلًا عن الاقتصادي منير سليمان الذي كان يدرس مع عفلق والبيطار في باريس، في مقابلة معه في دمشق بتاريخ 5 آذار/مارس 1984.

ومدرّس التاريخ في تجهيز (ثانوية) دمشق بعد عودته من باريس في عام 1933، أسس «حركة الإحياء العربي» في عام 1941، وساهم في تأسيس حركة نصرة العراق في العام نفسه. وبدأ منذ عام 1941 يتردد في كتابات عفلق تعبير «الرسالة العربية الخالدة»، ومقالاته اسم «البعث». وجعل قضية سورية جزءًا متفرعًا عن قضية الأمة العربية والقومية العربية.

منذ أوائل أربعينيات القرن العشرين، تفرغ عفلق لقيادة حزب البعث العربي فكريًا، لكنه لم يصمد في السجن عندما اعتقله جند الدكتاتور حسني الزعيم وأهانوه، فاضطر لكتابة رسالة خنوع ثمن خروجه من السجن. وتجنبًا للاعتقال أيام حكم أديب الشيشكلي، غادر البلاد في عام 1952 إلى لبنان ثم إلى إيطاليا، وعاد بعد انهيار حكم الشيشكلي في عام 1954. واستمر في قيادة حزب البعث مع تزايد عدد المعارضين له، خصوصًا بعد وصول الحزب إلى السلطة، فاضطر إلى مغادرة سورية في عام 1966 واللجوء إلى لبنان، ومنه إلى بغداد في عام 1975، حيث وضعه عساكرها واجهة مدنية لا نفوذ لها. وعندما توفي في عام 1989 أُقيم له في بغداد قبر منيف دُمّر في عام 2003، بعد سقوط حكم البعث العراقي[10].

2 - صلاح البيطار

ولد صلاح البيطار في عام 1912 في حي الميدان الدمشقي لأسرة ذات مقام ديني، واشتهر منها عمّه الشيخ عبد الرزاق البيطار، وهو من العلماء المجتهدين الذين جرت محاكمتهم في دمشق في عام 1969. وهنا لا بدّ من التساؤل: هل هي محض صدفة أن يتحدر صلاح البيطار من أسرة رفعت راية الانعتاق، متمثلة في الشيخين عبد الرزاق البيطار وبهجت البيطار[11]، وفي رأينا أن البيطار الثالث صلاح هو امتداد للبيطارين السلفيين النهضويين[12].

---

(10) ترك عفلق تراثًا فكريًا نذكر منه هنا سلسلة **في سبيل البعث**، تدور أجزاؤها الخمسة حول معركة المصير الواحد، البعث والتراث، البعث وسورية، البعث والعراق.

(11) يُنظر الباب المتعلق بالرموز الإسلامية النهضوية ومحاكمة المجتهدين، ومنهم عبد الرزاق البيطار وصلاح الدين القاسمي، وأقوال الشيخ بهجت البيطار.

(12) كما كان ظافر القاسمي من الحزب الوطني امتدادًا للسلفي المتنور جمال الدين القاسمي =

أوفدت الدولة البيطار إلى فرنسا ليختصّ بتدريس الفيزياء. وهناك اطّلع، كأقرانه من الطلاب السوريين، على الثقافة الأوروبية، وتوثقت الصلات بينه وبين عفلق، وعاد إلى دمشق مدرّسًا في ثانويتها، ورافعًا راية القومية العربية. ترك البيطار التدريس كرفيقه عفلق لينصرف إلى بناء حزب البعث، وتولى رئاسة تحرير جريدة **البعث**. وفي عام 1954، انتُخِب نائبًا عن دمشق، وتولى في عام 1957 وزارة الخارجية، وساهم في قيام الجمهورية العربية المتحدة، لكنه سرعان ما شرع، كمعظم رفاقه من البعثيين، ينتقد سلبيات الحكم. وعندما انفصلت سورية عن مصر في عام 1961، كان من موقِّعي وثيقة الانفصال، لكنه ما لبث أن تراجع عن توقيعه. وتولّى، بعد وصول البعث إلى السلطة «بهمة» العسكر، رئاسة الوزارة أربع مرات، وأخيرا حطّ الرحال في باريس هربًا من الاعتقال، وأنشأ مجلة **الإحياء العربي**، وأصبح قطبًا معارضًا مرموقًا، إلى حين اغتياله في 21 تموز/ يوليو 1980، مخلفًا عددًا كبيرًا من المقالات الصحافية التي تعكس وجهة نظر قائد بعثي اتهمه خصومه اليساريين باتجاهه اليميني. وتقدم مقالاته إلى الباحث مادة خصبة لمعرفة تاريخ سورية.

3 - جلال السيد

إلى جانب عفلق والبيطار، برز جلال السيد، أحد القادة البارزين في المؤتمر التأسيسي لحزب البعث في عام 1947. وهو يذكر في كتابه **حزب البعث العربي** (1973) أن الحزب نشأ في نيسان/ أبريل 1942، عندما جاء إلى دمشق وأقام فيها ثلاثة شهور. وكان يلتقي يوميًا بعفلق ويتبادلان الآراء. ويقول السيد إنه كان يسمع عن عفلق ويقرأ له في مجلة **الطليعة**، لكنه لم يشر في كتابه إلى ما رواه ثابت عزاوي في مذكراته عن اقتراح قدمه الأخير إلى عفلق والبيطار، ومؤداه أن يكون السيد من مؤسسي البعث العربي، بعد أن اعتذر عزاوي عن المشاركة لأنه كان من أنصار قيام حزب اشتراكي[13].

= وشقيقه الطبيب النهضوي اليعربي صلاح الدين القاسمي الذي أدركته المنية في مقتبل العمر، وكان، بحسب تقديرنا، سيجاري الشهبندر في وطنيته وعلمه وعلمانيته.

(13) سيرد ما نقلناه هنا في مذكرات عزاوي غير المنشورة في فصل لاحق. وربما يلقي بعضهم =

يذكر جلال السيد أن أفكار البعث جذبت «طلاب الأقليات الإسلامية[14] والمسيحيين...»، كما «... استهوى الحزب لمدة من الزمن بعض شيوخ القبائل ووجهاء المدن»[15]، ومن هؤلاء جلال السيد الذي نشأ وترعرع في بيئة قبلية. وفي لقاء لنا مع السيد في دير الزور، سألته: كيف استطاع التوفيق بين قاعدته الانتخابية العشائرية وفكره القومي؟ فأجاب بعبارات طويلة مبهمة لم أدونها في دفتري في أثناء اللقاء.

4 – نشاط عفلق الفكري السياسي

في 24 تموز/يوليو 1943 أذاع ميشيل عفلق، بصفته مرشح دمشق للمجلس النيابي، عن المقعد المسيحي، بيانًا جاء فيه: «ندخل الانتخابات، لا باسم طائفة، ولا مدينة، ولا مصالح قريبة أو ظروف سياسية عاجلة، بل باسم فلسفة قومية نريد أن تكون إفصاحًا صادقًا عن الحياة العربية في حقيقتها الخالدة»[16].

مع أن حركة البعث هي حركة علمانية، إلا أن ميشيل عفلق سعى في خطابه على مدرج الجامعة السورية في نيسان/أبريل 1943، تحت عنوان «ذكرى الرسول العربي»، لإلقاء الأضواء على اللقاء بين القومية والدين الإسلامي، بهدف كسب عواطف المؤمنين المسلمين.

«إن الفروق الطائفية»، قال عفلق: «أبعدت قسمًا هامًا من العرب [يقصد المسيحيين – المؤلف] عن روح بلادهم وتقاليدها وجعلتهم شبه غرباء في وطنهم، وأضعفت بالنتيجة مساهمتهم في الحركة القومية. فنريد أن تستيقظ في

= ظلال الشك على ترشيح عزاوي للسيد للانضمام إلى البعث، ونترك الأمر للتاريخ على الرغم من قناعتنا بصدق عزاوي، في ما ذكر.

(14) يقصد بالأقليات الإسلامية: العلويون والدروز والإسماعيليون.

(15) السيد، ص 36.

(16) نقلًا عن: **سلسلة نضال البعث: الجزء الأول: القطر السوري، 1943–1949** (بيروت: دار الطليعة، 1972)، ص 33.

المسيحيين العرب قوميتهم يقظتها التامة، فيروا في الإسلام ثقافة قومية لهم، يجب أن يتشبعوا بها ويحيوها»[17].

5 - المؤتمر التأسيسي لحزب البعث

بعد مخاض دام أعوامًا عدة، عُقد المؤتمر التأسيسي الأول لحزب البعث العربي في نيسان/ أبريل 1947، بحضور حوالى مئتين من أعضاء الحزب المثقفين وذوي المهن الحرة. وقُدِّمت إليه وثيقتان، **الأولى**، الوثيقة الأساس، كتبها ميشيل عفلق وصلاح البيطار وعالجا فيها قضايا الأمة والقومية العربية، و**الثانية** كتبها وهيب الغانم وعالجت الجانب الاقتصادي أو الاتجاه الاشتراكي. وظهر داخل المؤتمر تياران، أحدهما معتدل وهو الأساس والأقوى، والآخر متطرف.

أقرّ المؤتمر دستور حزب البعث العربي مع مقدمة مؤرخة في 17 حزيران/ يونيو 1947 وموقَّعة من ميشيل عفلق، عميد الحزب، وصلاح الدين البيطار، أمين الحزب العام. ويتصدر المقدمة التعريف التالي[18]:

«حزب البعث العربي منظمة سياسية، قومية، شعبية، اشتراكية، انقلابية تأسست عام 1359 هجرية - 1947 ميلادية شعارها: أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة».

تضمن الدستور ثلاثة مبادئ: وحدة الأمة العربية وحريتها.. شخصية الأمة العربية.. رسالة الأمة العربية. وأقرّ «حرية الكلام والاجتماع والاعتقاد والفن». ولم يغفل الدعوة إلى النضال ضد الاستعمار. واعتبر الحزب في دستوره «الإنسانية مجموع متضامن في مصلحته، مشترك في قيمه وحضارته. فالعرب يتغذون من الحضارة العالمية ويغذونها ويمدون يد الإخاء إلى الأمم الأخرى ويتعاونون معها على إيجاد نظم علاقة تضمن لجميع الشعوب الرفاهية والسلام

(17) المرجع نفسه. كما أن كاتب هذه الأسطر كان يملك كراسًا صغيرًا متضمنًا خطاب عفلق هذا.
(18) تملك مكتبة الأسد نسخة من دستور البعث. وهو مدّون أيضًا في كتاب **نضال البعث**.

والسمو في الخلق والروح». وجاء في الدستور أن «حزب البعث اشتراكي يؤمن بأن الاشتراكية ضرورة منبثقة من صميم القومية العربية».

6 - زكي الأرسوزي والبعث

نادى زكي الأرسوزي، المتحدر من لواء إسكندرون ومن قيادة عصبة العمل القومي، بشعارات مشابهة لما نادى به عفلق والبيطار. ويذكر جلال السيد أن الأرسوزي كان يردد كلمة البعث منذ كان مدرسًا في دير الزور. وينقل السيد عن عفلق والبيطار رأيهما بالأرسوزي بأنه كان «أقرب إلى التفكير النازي ولا يُدخل المعاني الاشتراكية في فلسفته السياسية»[19]. ويقدم جلال السيد شهادة خطِرة بشأن دوافع المواقف التي اتخذها الأرسوزي في نضاله للحفاظ على عروبة لواء إسكندرون ومقاومة ضمه إلى تركيا. يقول السيد: «جبهة الأرسوزي في إسكندرون كان لها دافع عميق آخر غير الدافع السياسي والقومي، ذاك هو الدافع الطائفي... فالأتراك معروفون في سلوكهم العنيف ضد الطائفة العلوية»[20].

يحمل كلام جلال السيد جانبًا من الحقيقة وليس كلها؛ فالمعروف أن الحكام العثمانيين شددوا النكير على العلويين وأذاقوهم مرّ العذاب. ومن الطبيعي أن يتجه المثقفون العلويون نحو الفكر القومي العربي ويجدوا في منطلقاته طريق الخلاص من الاضطهاد. ولا نعتقد أن الأرسوزي كان طائفيًا، فسيرته وحياته لا تدلان على ذلك.

كثيرًا ما تحدث الأرسوزي في جلسات المقاهي أن عفلق سرق منه البعث. ومن يعرف الأرسوزي يلاحظ بلا عناء أنه لم يكن مؤهلًا لتأسيس حزب وقيادته لأسباب كثيرة، وأن مجال نشاطه بقي محصورًا في الشأن الفلسفي؛ فهو درس في فرنسا وتأثر هناك بنيتشه وفيخته وبرغسون، وكان متحمسًا للفكرة القومية الألمانية، وتمكن، كمدرّس الفلسفة، من التأثير في عدد من تلامذته الذين تحلقوا حوله وشكّلوا مجموعة (مجموعة الأرسوزي) راغبة في استلهام

---

(19) السيد، ص 18.

(20) المرجع نفسه، ص 22.

الحماسة من الألمان لتحقيق الوحدة العربية[21]. وبما أنه لم يكن أهلًا للقيادة السياسية، فإن مجموعته انضمت تدريجًا، في أواخر أربعينيات القرن العشرين، إلى حزب البعث.

قام أحد الأعضاء البارزين في مجموعة الأرسوزي، وهو طبيب الأسنان سامي الجندي والمنضم إلى البعث، بتوضيح فكر هذه المجموعة في كتابه **البعث** كما يلي:

«كنا عرقيين معجبين بالنازية، نقرأ كتبها ومنابع فكرها وخاصة نيتشه (هكذا تكلم زرادشت)، وفيخته (خطابات إلى الأمة الألمانية) و أ. تشمبرلن (نشوء القرن التاسع عشر). وكنا أول من فكر بترجمة كفاحي لهتلر». ويضيف الجندي أن مؤسس حزب البعث ميشيل عفلق كان يملك «أسطورة القرن العشرين لروزنبرغ بالفرنسية»[22].

هذا التوجه إلى قراءة الفكر القومي العنصري لا يعني أن دعاة البعث كانوا عرقيين، بل يعني طموح هؤلاء للسير بالعرب على طريق الوحدة القومية، مقتدين بتوحّد الألمان والإيطاليين في القرن التاسع عشر.

ثالثًا: البعث في مرويات اثنين من أعضائه

1 - رومانسية البعث في سنوات تأسيسه (من مذكرات أسعد الأسطواني)

ولد أسعد الأسطواني في دمشق في عام 1921 لعائلة دمشقية معروفة، احتل عدد وافر من أفرادها مناصب مهمة في الإدارة العثمانية، ما مكنهم من تملك الأرض في ريف دمشق، فشمل قانون الإصلاح الزراعي لعام 1964 كثيرًا منهم، كما هي حال عدد من الأُسر الدمشقية المرموقة.

(21) لقاء مع الشاعر سليمان العيسى بتاريخ 25/ 2/ 1972 في وزارة التربية في دمشق، وهو من تلامذة الأرسوزي وعضو بارز في حزب البعث.

(22) يراجع: الجندي، ص 27. ويقصد سامي الجندي بكلمة يملك أن مكتبته تحوي هذا الكتاب وهو باللغة الفرنسية التي كان عفلق يجيدها.

درس الأسطواني في مدرسة الفرير الفرنسية في دمشق، ما أهّله لإتقان اللغة الفرنسية والاطلاع على الثقافة الأوروبية. انتسب بعد نيله شهادة البكالوريا في عام 1941 إلى كلية الطب في الجامعة السورية، وتخرج فيها في عام 1949، وشد الرحال إلى فرنسا في العام نفسه لمتابعة دراسته الطبية، وعاد إلى الوطن في عام 1952 مختصًا بطب الأطفال، وافتتح عيادة في حي الشهداء، دمشق.

كان الأسطواني قد انتسب في عام 1941 إلى حركة الإحياء العربي التي تحولت في ما بعد إلى حركة البعث العربي. كما انضم إليها من طلاب كلية الطب كلٌّ من فيصل الركبي (حماة)؛ أديب أصفري (إدلب)؛ عبد الخالق مرعشلي (حلب)؛ سعيد سيد درويش (دمشق)؛ محمود سعدى (دير عطية)؛ موسى أسعد رزق (صيدنايا). واشتد ساعد هؤلاء بانضمام التيار الآخر للبعث (مجموعة زكي الأرسوزي) في عام 1943، وهم جمال الأتاسي (حمص) ووهيب الغانم (أنطاكية) وسامي الجندي (سلمية). ويذكر الأسطواني عددًا آخر ممن انضموا إلى البعث، وهُم: نصوح القطب (دمشق) وأبو الخير الخطيب (دمشق) وزهدي باخو (حلب) وأحمد بدر الدين (دمشق، وقد أصبح وزيرًا للمواصلات لفترة من الزمن بعد 8 آذار/ مارس 1963)... وغيرهم. ولم يبق عدد من هؤلاء في الحزب إلا فترة وجيزة بعد تخرجه في الجامعة.

كان الأسطواني من أعضاء الحزب المعروفين، وهذا ما مكّنه من أن يصبح في عام 1957 رئيسًا لفرع الحزب في دمشق. وبقيام الوحدة بين سورية ومصر في عام 1958، حل الحزب نفسه، فسافر الأسطواني إلى الكويت للعمل فيها حتى أوائل عام 1964. ومع عودته عُيّن عدد جديد من السفراء في عواصم الدول العربية والأجنبية، ممن لهم تاريخ معروف في حزب البعث، وكان للأطباء نصيب في هذا التعيين[23].

---

(23) هذه المعلومات أخذناها من حصيلة لقاء مع أسعد الأسطواني في بيته في دمشق في 7 آذار/ مارس 1995.

أهم ما أنتجه أسعد الاسطواني فكريًا هو ما كتبه من «مذكرات لم تكتمل»، أطلعنا فيه على مذكراته التي لا تزال مخطوطًا وتتضمن فصولًا تقدِّم إلى دارسي التاريخ في منتصف القرن العشرين صورًا حية وشائقة عن أجواء تلك الأيام. وسننقل بعض ما كتبه عن أجواء الأربعينيات، وكيف كان «شباب البعث» يفكر في تلك الأيام، أيام التأسيس التي تشوبها الرومانسية بأنواعها المختلفة؛ فكتب تحت عنوان «كيف كنا في السنوات الأولى من نشوء البعث العربي»:

«كنا صوفيين في طروحاتنا، وكنا لا نعترف بالسياسة ومناوراتها لأننا اعتبرنا بأن فكرة البعث سوف تزول إذا اعتمدت الأساليب السياسية. ولم نكن نعرف الهزيمة، ولم نشعر أبدًا بالذنب، ولم يكن هناك ما يترك الحسرة في قلوبنا، لأننا لم نفعل شيئًا إلا ما نعتز ونفخر بما كنا نقوم به، ولأننا حتى عندما تحتدم مناقشاتنا وننطلق في مظاهراتنا ونوزع منشوراتنا، لم نفقد احترام الغير.

وكان أعز ما نملك هي هذه الصوفية التي تميزنا بها والتي تجاهلها أصدقاؤنا السياسيون قبل خصومنا... كان السؤال الذي يدور على ألسنتنا خلال تلك السنوات من صعودنا، كيف ننشر فكرتنا الجديدة بين الناس؟... كان علينا أن نصنع من جديد رأيًا عامًا صديقًا للحقيقة الساطعة الصادقة، أن نصنع رأيًا عامًا شعبيًا لا يكون زائفًا. وكنا نعاني من قلة القراءة لجريدتنا (البعث)... فإذا كنا نعاني من قلة الإقبال على الجريدة، فلقد حافظنا على نقائها وصفائها... وكنا نعيش في زمن قاس وجحود، فكثيرًا ما كان الناس يقولون لنا تجاه عدم انتشار جريدتنا: هل لديكم كلّ هذا الوقت كي تهدروه وكل هذا المال؟ وكنا نجيب كل هؤلاء: ليس لدينا الوقت، ولم يعد لدينا المال، فلم يبق سوى حياتنا لنفقدها.....».

تعكس هذه الأجواء التي رافقت نشوء البعث العربي الواقع الحي لجزء من الشباب المثقف المفعم بالروح القومية والممتلئ حماسة وحيوية وأملًا بالمستقبل العربي الزاهر. وبما أن مجموعة كبيرة من هذا الشباب تحدرت من الفئات الوسطى المنعّمة - بحسب معايير ذلك الزمن - فإن أساليب النضال آنذاك كانت تحرمها جزءًا من «حياتها الهانئة»، وهذا ما أشار إليه الأسطواني، مبيّنًا ما كان عليه من تخلي قسم من طلاب كلية الطب، ومن التيارات السياسية

المختلفة، عن المنهج السياسي النضالي الذي ساروا عليه في أثناء المرحلة الجامعية. ولنقرأ ما كتبه الأسطواني[24]:

«وهكذا بين حياة هانئة بورجوازية المضمون والملامح، وبين حياة طلابية في جميع جوانبها الدراسية والسياسية تعود لنا من خلالها إنسانيتنا، كنا نتأهب لنوال شهاداتنا الجامعية. وكان من البديهي أن أكثر الطلاب حماسًا، وحتى الملتزمين، كانوا يتخلون أحيانًا عن منطلقاتهم القومية وينصرفون إلى مهنتهم ومشاغلهم الخاصة. ومع ذلك كان هنالك شيء أقوى مني يدفعني للالتزام بالقضايا القومية. وعلى الرغم من إيماني الصادق بمبادئ الحزب، كنت أتساءل دومًا في ذلك الحين: كيف يمكنني التوفيق بين نزعتي البورجوازية الصغيرة في متابعة المشاريع الشخصية في الاختصاص والعمل المهني، وبين الالتزام بقضايا الجماهير؟ وفي كل مرة كانت فيها إحدى النزعتين تحاول التغلب على الأخرى، كانت الثانية تنافسها باستمرار. ولقد شعرت بعدئذ أن ليس هنالك تعارض حقيقي بين الأمرين، طالما أن هذا الالتزام يفترض بعض التضحيات على المستوى الشخصي، وطالما أن السبيل الأقوم لتحقيق الأهداف القومية هو مشاركة الجماهير همومها اليومية وتوعيتها والسير بها نحو مرحلة ديمقراطية تستطيع من خلالها النضال من أجل تحقيق هذه الأهداف».

2 - خالد الجندي يقدم صورة عن أجواء البعث

يقدم خالد الجندي، الشخصية السياسية النقابية اللامعة في أواخر ستينيات القرن العشرين[25]، صورة عن الأجواء الثقافية السائدة في بعض الأوساط القومية البعثية في أربعينيات القرن العشرين. وتعكس حياته التي سرد سيرتها لكاتب هذه الأسطر، أمرين: **الأول** تأثُر بعض أوساط البعث بالفكر القومي

---

(24) مذكرات الأسطواني الذي كان حريصًا على عدم نسخها وإعطائها للباحثين. ولذلك أملى عليّ ما أردته أو ما أراد أن أطلع عليه. وكان حذرًا يقظًا، وأكاد أن أقول خائفًا من البوح عن مكنونات نفسه، في ما يتعلق بالأوضاع ونحن أيام حكم حافظ الأسد، أي آذار/ مارس 1995.

(25) خالد الجندي من مواليد السلمية في عام 1930، نال شهادة البكالوريا في عام 1949، وانتسب إلى حزب البعث في عام 1948.

الألماني الذي حقق الوحدة الألمانية واستفادته من منجزاته لتحقيق الوحدة العربية. **والثاني** تأثُّر أوساط بعثية بالفكر الماركسي والسير على خطاه للوصول إلى الاشتراكية. وأجرى كاتب هذه الأسطر مقابلة مع خالد الجندي نقتطف منها المقطع التالي[26]:

«منذ كنت في الصف التاسع قرأت كتبًا سياسية وأدبية. قرأت لشكسبير وسارتر وشتاينبك ودوستويفسكي. وبتوجيه من أستاذنا في حماة زكي الأرسوزي قرأت [كتاب] **هكذا تكلم زرادشت** وكتاب **العوامل الحاسمة لشبلنكر**. أيام الحرب العالمية الثانية كنت أهتم بالحرب، وكنت ضد رأي أهلي أحب ستالين وأكره هتلر. وكان أستاذي زكي الأرسوزي يهاجم ستالين ويفضّل عليه هتلر. وأنا كنت ضد أستاذي. وإن محبة ستالين لا تزال في نفسي حتى الآن...».

بعد أن يسرد الجندي تاريخ حياته وصولًا إلى عمله في إدارة مرفأ اللاذقية، حيث نشط في العمل النقابي بين العمال، يقول:

«أوائل 1957 أرسلت إدارة المرفأ خمسة للتخصص لمدة سنة وثلاثة أشهر في ألمانيا الغربية، كنت واحدًا منهم. في هامبورغ وصلتني نشرات الشيوعيين الألمان، وحضرت بعض اجتماعاتهم واختلطت بالعمال الأجانب الجزائريين والحبشيين. ومن خلال الجو الشيوعي والعمال الغرباء، وما يعانونه من بؤس شعرت بحرارة الجو العمالي...».

بعد عودة الجندي إلى العمل في ميناء اللاذقية، نشط بحماسة بين العمال، ورأس في أواخر عام 1958 القائمة النقابية المعادية لقائمة إدارة المرفأ، وفاز برئاسة نقابة عمال المرفأ، ثمّ برئاسة اتحاد عمال اللاذقية، وأخيرًا أصبح رئيسًا للاتحاد العام لنقابات العمال في سورية في عام 1967. وكان تشكيله ما سُمّي «الكتائب العمالية»، وما قامت به من تجاوزات حسبما أشيع، أحد الأسباب التي أدت إلى إزاحة الجندي من رئاسة الاتحاد العام لنقابات العمال.

---

(26) أجرى كاتب هذه الأسطر مقابلة مع الجندي في مقرّ الاتحاد العام لنقابات العمال بدمشق في 5 آب/ أغسطس 1981.

الفصل الحادي عشر

الحزب العربي الاشتراكي

أولًا: حركة الشباب الحموية في مواجهة سيطرة الأعيان

تعود جذور حركة الشباب إلى العقد الثاني من القرن العشرين؛ إذ عمل علي الأرمنازي ضد الإقطاع، وجاء بعده صالح قنباز الذي سقط شهيدًا برصاص جنود الاستعمار الفرنسي في أثناء قيامه بواجبه الإنساني والوطني في معالجة الجرحى أيام الثورة السورية في عام 1926. ولد قنباز في حماة في عام 1887 لوالدين فقيرين، لكنه تمكن من نيل الإجازة من المعهد الطبي في دمشق في عام 1910. زار اسطنبول بقصد الاستمرار في دراسة الطب في عام 1909، في مرحلة نهوض الحركة العربية بين الطلاب العرب في عاصمة الدولة العثمانية. وتوطدت صداقاته مع زعماء الحركة العربية، وفي مقدمهم عبد الكريم الخليل. ولهذا نجد اسمه في طليعة شباب حماة المثقف الذي أيد المؤتمرَ العربي الأول المنعقد في باريس في عام 1913، في رسالة من حماة تحمل تاريخ 16 أيار/ مايو 1913[1].

من أولى أمارات نشاطه الوطني والفكري تأسيس النادي العربي في حماة، وهو فرع للنادي العربي في دمشق. وكان لهذا النادي دور في تأجيج المقاومة الفكرية ضد الاستعمار الفرنسي أيام حكومة فيصل (1918-1920). كما كان قنباز في عداد مؤسسي مدرسة دار العلم والتربية في حماة التي كانت مركزًا

(1) جاء في الرسالة: «... إن الاختلاف بين البشر لا بدّ منه ليكون باعثًا على التسابق في مضمار الحياة... ورأينا أن إحياء روح المعارضة الطاهرة الخالصة من شوائب الاستعمار والتدخل الأجنبي...». ومن موقّعي الرسالة علي الأرمنازي، الأب الروحي للحركة الوطنية في حماة، ويُظنّ أنه منشئ الرسالة. راجع: **الطريق** (بيروت)، العدد 4 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1993)، ص 10-11.

للحركة التربوية في المدينة. وكانت له اليد الطولى في بث الروح الوطنية وحب القومية[2].

بعد صالح قنباز برز توفيق الشيشكلي الذي قاد الكتلة الوطنية في حماة، ولم يكن على وفاق تام مع العائلات الإقطاعية في حماة. وكانت له مواقف وطنية مشهودة، كما أنه دافع بجرأة في برلمان 1933 عن الطبقات الفقيرة.

حمل المثقفون، أبناء العوائل من الدرجتين الثانية والثالثة في مدينة حماة، لواء النضال المناهض للإقطاعية والاحتجاج على عائلات الوجاهة من آل العظم والبرازي والكيلاني. تجلت هذه الظاهرة بوضوح في معارك الانتخابات النيابية في كانون الأول/ديسمبر 1931 وفي أوائل عام 1932، واتخذت طابعين بارزين: **الأول** طابع (محتوى) وطني معادٍ للإمبريالية؛ إذ إن المعركة دارت بوجه عام بين مناهضي الإمبريالية وسياسة الانتداب من جهة، وأنصار الانتداب من جهة ثانية. **والثاني** كان طابعًا ذا محتوى اجتماعي طبقي، تمثّل في الصراع بين الإقطاعية والقسم الأكبر من ملّاك الأرض من جهة، والبرجوازية الوطنية التجارية والصناعية والبرجوازية الصغيرة من جهة ثانية. ودعمت جماهير المدن الجبهةَ الوطنية (الكتلة الوطنية) بقوة وحزم، وأوصلت ممثّليها في كلٍّ من دمشق وحمص وحماة إلى البرلمان.

تجلت المعركة الطبقية بأجلى معانيها خلال الانتخابات في حماة، حيث استطاعت العائلات الصغيرة والفقيرة والبرجوازية في المدينة التي تزعمها الطبيب توفيق الشيشكلي، من قادة الكتلة الوطنية، أن تجند جماهير المدينة حولها في الكفاح ضد العائلات الإقطاعية الأرستقراطية (آل العظم، الكيلاني، البرازي). وتردد في أثناء «العراضات» ومهرجانات التأييد لقائمة الكتلة الوطنية شعار[3]:

هات المجرفة والكريك   لَنْقشْ الآغا والبيك

---

(2) محي الدين السفرجلاني، **تاريخ الثورة السورية** (دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1961)، ص 616.

(3) مقابلة مع درويش العلواني (الحموي) في دمشق بتاريخ 28/ 3/ 1969.

أسفرت نتيجة الانتخابات في حماة عن فوز قائمة الكتلة الوطنية بزعامة توفيق الشيشكلي الذي كانت له مواقف وطنية واجتماعية مشهودة في البرلمان في الدفاع عن حقوق العمال والطبقات الفقيرة، وهذا ما دفع صاحب كتاب **أعلام العرب في السياسة والأدب** (1935) إلى نقل أقوال الناس في الشيشكلي بأنه «قضى على عهد الإقطاعية في حماة ومحا نفوذ الزعماء المستبدين بها»[4].

ولد توفيق الشيشكلي في عام 1884 في حماة، ودرس فيها. وفي عام 1908، انتسب إلى المكتب الطبي في اسطنبول، ثم انتقل إلى معهد الطب العربي في دمشق وتخرج فيه عام 1911، ونشط في أوساط الحركة العربية وانضم إلى حزب اللامركزية. أيّد جمعية الاتحاد والترقي في أول عهدها، ثم خرج عليها وخطب ضدها في مدينة حماة. وفي أثناء الحرب العالمية الأولى، «حرسته» - بحسب تعبير فائز سلامة - «العناية الإلهية من مشانق الأتراك»[5]، علمًا بأن صديقه علي الأرمنازي كان في عداد الشهداء العرب. وفي عهد الدولة الوطنية العربية (1918-1920)، كان الشيشكلي ركنًا قويًا في لجنة الدفاع الوطني العليا التي رفعت شعار رفض الانتداب، وحثت الجماهير على المقاومة المسلحة. وهو من طلاب الاستقلال التام الناجز بلا حماية أو وصاية. وكانت خطبه السياسة تدعو إلى الوصول إلى الأهداف بالطرائق الدبلوماسية لا بالعنف والإكراه. انتسب إلى حزب الاستقلال، وكان أحد أركانه في حماة ومن ثم أصبح من زعماء الكتلة الوطنية وخطيبها في حماة[6].

كانت للشيشكلي بعد نجاحه في الانتخابات مواقف جريئة نسبيًا ضد الاستعمار الفرنسي في المجلس النيابي في الثلاثينيات. ومع اضطراب الوضع السياسي في عام 1939 وهجوم القوى الاستعمارية الفرنسية المغرقة في الرجعية على حكومة الكتلة الوطنية، وعلى كل شيء يمت إلى معاداة الاستعمار

(4) فائز سلامة، **أعلام العرب في السياسة والأدب** (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1935)، ج 2، ص 7-9.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع نفسه.

بصلة، دبّ الخلاف داخل الكتلة الوطنية في حماة، وانفصلت مجموعة من الشباب المثقف بقيادة مدرس التاريخ عثمان الحوراني، وألّفت في أواخر شباط/ فبراير 1939 حزبًا باسم «الشباب الحموي» أو «الشباب الوطني»، الذي اتخذ «النادي العربي» مركزًا له. تكوّن هذا الحزب من طلاب المدارس ومن جمعية المجاهدين برئاسة عثمان الحوراني. وكانت هذه الجمعية تضم رجالات الأحياء من مجاهدي الثورة السورية في عام 1925 ومن مجاهدي الثورة الفلسطينية في عام 1936 بقيادة فوزي القاوقجي[7]. وإضافة إلى النادي العربي، اتخذ الحزب من مكتب المحاميين أكرم الحوراني وبدر الدين علوش مركزًا لنشاطه[8].

دخلت هذه الكتلة الشبابية الوطنية بزعامة عثمان الحوراني في صراع مع الكتلة الوطنية وزعيمها في حماة توفيق الشيشكلي الذي أيده المحامي رئيف الملقي (أمين عصبة العمل القومي سابقًا)، وتطور الصراع بشأن المواقف السياسية إلى «مشادة في تجهيز حماة بين طلاب الكتلة الوطنية وطلاب الشباب الوطني أدت إلى تدخل من يوالي الفريقين من الأهلين. ويبدو أن قادة الكتلة الوطنية في حماة كانوا مسيطرين على الشارع وحاولوا بقوة السلاح والإرهاب منع الشباب الوطني من التحرك ضد الكتلة الوطنية التي تراجعت سياسيًا وتصدعت تنظيميًا وانهارت سمعتها شعبيًا.

مع تراجع شعبية الكتلة كانت المجموعة الشبابية تحتل مواقع من الساحة السياسية الحموية، وهذا ما مكّنها في عام 1943 من عقد مؤتمر في حماة برئاسة عثمان الحوراني ضم حوالى 50 عضوًا، معظمهم من المثقفين والطلاب، وبينهم بعض العمال وصغار الكسبة، وأطلق المؤتمرون على أنفسهم اسم «حزب الشباب»[9].

---

(7) جوناثان أوين، **أكرم الحوراني: دراسة حول السياسة السورية ما بين 1943-1954**، ترجمة وفاء الحوراني (حمص: دار المعارف، 1997)، والرأي المذكور هو للمترجمة وفاء ابنة أكرم في حاشية الصفحة 41.

(8) يُنظر تفصيلات بشأن تشكيل ومنهاج حزب الشباب في: أكرم الحوراني، **مذكرات أكرم الحوراني**، 4 ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000)، ص 241.

(9) المرجع نفسه.

إلى جانب عثمان الحوراني، أخذ نجم تلميذه وقريبه أكرم الحوراني في الصعود، حتى إنه ترك بصمات واضحة المعالم في السياسة السورية في منتصف القرن العشرين.

كان والد الحوراني من صغار ملّاك الأرض، وهذا ما مكّن ابنه من الدراسة التي أهّلته للقيادة السياسية؛ فبعد تخرّج الحوراني في معهد العلم والتربية في حماة، انتسب إلى مكتب عنبر، وبعد تخرجه انتسب في عام 1931 إلى جامعة القديس يوسف في بيروت لدراسة الطب، لكنه غيّر رأيه بعد مرور عام واحد، والتحق بمعهد الحقوق في دمشق، ثم افتتح مكتبًا للحقوق في حماة، ساعيًا لترسيخ قدميه في الأرض الشعبية الحموية[10].

يبدو أن الحوراني تعرّف إلى مبادئ الحزب السوري القومي الاجتماعي عند دراسته في بيروت، فانتسب إليه في عام 1936، متأثرًا بعلمانيته وليس بسوريته، مدة قصيرة من الزمن، بحسب رواية الحوراني لجوناثان أوين[11]، الذي التقى بالحوراني مرات عدة في أثناء إقامته في منفاه باريس. وتذكر تقارير استخبارات الانتداب الفرنسي أن الحوراني التقى مندوبًا ألمانيًا مرتين في عام 1941، واشترك في ثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق[12].

في عام 1943، ترشح الحوراني مع رئيف الملقي على لائحة الجبهة الشعبية ضد لائحة كبار الملّاك الممثلين للكتلة الوطنية. وتحت ضغط زعيمي الكتلة الوطنية شكري القوتلي وسعد الله الجابري الرامي إلى تجنب الصدام في حماة، جرت مصالحة بين الجبهة الشعبية التي مثّلها الحوراني ورئيف الملقي، وزعماء الكتلة الوطنية في حماة. وأشار هذا النجاح لكل من الحوراني والملقي في الوصول إلى البرلمان إلى اهتزاز، وبالتالي بدء زوال زعامة عائلات ملّاك الأرض الحموية.

(10) يُنظر: أوين، حاشية ابنته وفاء، ص 41، والحوراني، ص 150.
(11) أوين، ص 48.
(12) المرجع نفسه.

أصدر أكرم الحوراني بين عامي 1943 و1948 جريدة **اليقظة** الناطقة باسم الشباب الحموي[13]. وكان رئيس تحرير الجريدة أحمد علوش الذي اعتدى زعران الحزب الوطني عليه بالضرب لأنه تعرض في أحد تعليقاته لنادي الصفا الذي كان بعض زعماء الحزب الوطني، وفي مقدمهم صبري العسلي، يلعبون فيه القمار[14]، ووقف في المجلس النيابي موقف المعارض المتربص لسياسة الحزب الوطني الحاكم. وأخذت تتوضح له معالم الطريق لإيجاد الحلول لمشكلة الإقطاع بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية. وعندما أقر المجلس النيابي «قانون العمل» في أواخر أيار/مايو 1946، وقف أكرم الحوراني محتجًا على خلو «قانون العمل» من مواد تصون حقوق العمال الزراعيين، وطالب بأن «تضع الحكومة في أقرب فرصة ممكنة قانونًا للفلاحين الذين يشكلون في هذه البلاد ما لا يقل عن 75 في المئة من سكانها، وهُم أتعس الطبقات على الإطلاق»[15].

كانت هذه من الحالات النادرة التي وقف فيها أحد النواب ودافع عن الفلاحين، وهي دلّت على أن الحركة الفلاحية أخذت تشق طريقها إلى عالم الوجود الرسمي، وأخذت أصداء تحركاتها تتجاوب تحت قبة البرلمان ومن ثمّ في سرايا الحكومة وأروقتها.

إن الحركة المعادية للإقطاعية، وهي حركة بُعثت من مدينة حماة ومنطقتها، حيث بلغ الصراع الطبقي ذروته، حملت أكرم الحوراني إلى مصاف الزعماء الشعبيين في أواسط سورية، وجعلته على رأس الحركة المطالبة بتوزيع أراضي أملاك الدولة، وكذلك أملاك الإقطاعيين على الفلاحين.

---

(13) ساهم الحوراني بجزء من ادخاره في تمويل الجريدة، وساهم قاسم الهنيدي من دير الزور، والمعتمِد على عائلته الثرية، في تمويل النصف الثاني من نفقات الجريدة. وكان رئيف الملقي المؤسس الثالث لليقظة، لكنه لم يكن قادرًا ماليًا على التمويل. يُنظر: المرجع نفسه، ص 67.

(14) المرجع نفسه، ص 68.

(15) عبد الله حنا، **الحركة العمالية في سورية ولبنان، 1900-1945** (دمشق: دار دمشق، 1973)، ص 449.

لهذا، لم تسر الحركة الفلاحية، في أقسامها الرئيسة، وراء قيادة ماركسية كما جرى في كوريا والصين وفيتنام، بل سارت وراء قيادة البرجوازية الصغيرة الثورية التي يسميها بعضهم «القيادة الشعبوية»[16]، وكان لذلك آثاره الواضحة في تطور سورية السياسي في ما بعد الاستقلال.

ثانيًا: الحزب العربي الاشتراكي المناهض للإقطاعية

الحزب العربي الاشتراكي الذي أُسس في عام 1951 هو وريث الحركة الوطنية الشعبية للفئات المتوسطة في مدينة حماة، وهي الحركة التي تعود بجذورها إلى أعلام وطنيين معادين للإقطاعية، أو على الأقل، غير مناصرين لهيمنتها، وانطلقت بزعامة الحوراني للعمل بين الفلاحين وكسبهم للنضال ضد الإقطاعية.

رأينا أن حركة الشباب الحموية بدأت تتطلع إلى تزعّم الموجة الفلاحية العفوية الصاعدة، بعد أن أحست بها، من دون أن يكون هناك تحضير فكري مسبق، أو على الأقل تهيئة فكرية تواكب الحركة الفلاحية النامية. وجاء الحزب العربي الاشتراكي ليرث حركة الشباب ويشدد النكير في مقاومة الإقطاعية في عقر دارها حماة. ومما ذكره منيب اليوسفي، نائب معرة النعمان في عام 1954 ومن مؤسسي الحزب العربي الاشتراكي في حلب، للمؤلف[17]: «إن الحزب العربي الاشتراكي لم يفتّش عن أعضاء بل وجد مئات الفلاحين المستعدين للدخول في الحزب»؛ أي إن العفوية الفلاحية والشعور الطبقي الفلاحي المعادي للإقطاعية هما اللذان حدّدا الطابع العام للمجموعة، من دون أن يكون ثمة توافق بين النظرية والتطبيق، حيث إن التطبيق سبق النظرية. ولهذا استغلّ الإقطاعيون في حماة هذه الظاهرة، وهاجموا الحوراني في بيان صدر في عام

---

(16) دراسة لجمال باروت مكتوبة على الجستتنر، ومؤلفة من صفحات عدة، ويشير فيها، كما أذكر، إلى أن حركة أكرم الحوراني شعبوية. وكان قد أعطاها لمدير دائرة الثقافة والترجمة أنطون مقدسي، الذي أعطاني إياها كوني مهتمًا بهذا الشأن. والدراسة موجودة في أرشيفي البعيد عني في دمشق.

(17) مقابلة مع منيب اليوسفي في بيته في دمشق بتاريخ 31/ 1/ 1975.

1951 تحت عنوان: «الماركسي المزيّف أكرم الحوراني»[18]، وفي المقابل تصف بعض الدراسات الحديثة حركة الحوراني بالشعبوية، كما ذكرنا.

عندما اندلعت **المعركة الانتخابية في خريف 1949**، كان الصراع بين كبار الملّاك من جهة والحركة المناهضة للإقطاعية من جهة أخرى واضحًا وعنيفًا ومتميّزًا في حماة منه في باقي المحافظات. أما القائمة المناهضة للإقطاعية، التي اتخذت من «مكتب الشباب» مركزًا لها، كما ذكرنا، فتألفت من: أكرم الحوراني ومحمد السراج وخليل الكلاس ودرويش العلواني. وكانت خلال جولاتها الانتخابية تلقى استقبالًا حارًا في معظم القرى، ولا سيما في الكلمات الخطابية المرحّبة التي تناولت الموضوعات التالية[19]:

– نقد استغلال كبار الملّاك مشروعات الري، وحرمان صغار الملّاك منها، وهذا يعني أن الحركة المناهضة للإقطاعية (بزعامة أكرم الحوراني) سعت لكسب أكبر عدد من صغار الملّاك إلى جانبها. ولهذا الأمر أهمية في معرفة طبيعة هذه الحركة التي لم تستند إلى قاع المجتمع والطبقة الوسطى في المدينة والفلاحين في فئاتهم المختلفة فحسب، بل سعت أيضًا لشق جبهة الإقطاعيين بكسب جزء من صغارهم إلى جانبها.

– الإسهاب في شرح مشكلة الأرض وهموم الفلاح الصغير.

– «ليست الإقطاعية من الدين بشيء، ومع هذا فهم يتبجحون باسمه وهو منهم بريء»؛ «إن حركتنا الشعبية لا تستهدف القضاء على الإقطاعية والقبلية والعشائرية وإنما تستهدف أيضًا القضاء على الطائفية»؛ «إننا اليوم في معركة بين التقدمية والرجعية»؛ «إننا مؤمنون، ولكننا لا نتعصب، لأن التعصب ليس من الدين في شيء.. فالدين الإسلامي وكل الأديان بنيت على التسامح»[20].

لكن النجاح في انتخابات المجلس النيابي في عام 1949 لم يحالف

(18) مركز الوثائق التاريخية بدمشق، الإضبارة رقم 239.

(19) يراجع: جريدة **الشعب** (حلب)، الأعداد 6 و9 و12 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1949).

(20) المرجع نفسه.

إلا أكرم الحوراني وكبار الإقطاعيين، من أمثال حسني البرازي وعبد الرحمن العظم وفريد مرهج، إضافةً إلى المستقل رئيف الملقي[21]. ودلّ ذلك على أنه لم يكن بإمكان الفلاح أن يمارس حقه الانتخابي بحرّية من جهة، ولم يكن من جهة أخرى قد بلغ درجة عالية من الوعي، كما جرى في انتخابات عام 1954، حين فازت في حماة قائمة أكرم الحوراني بأكملها.

نال الحزب العربي الاشتراكي الترخيص بالعمل كحزب سياسي في 4/ 1/ 1950، وعقد مؤتمره العام في آذار/ مارس 1951 لوضع دستور الحزب ونظامه الداخلي. ونذكر في ما يلي بعض مواد ذلك الدستور[22]:

- الحزب العربي الاشتراكي حزب قومي، انقلابي اشتراكي، ديموقراطي.

- وسائل الإنتاج مِلْك الأمة.

- العامل والفلاح هما الركن الأساسي في كيان الأمة.

- تصنّع الدولة الزراعة وتحدد ملكية الأراضي كخطوة أولى في سبيل إنشاء اشتراكية صحيحة.

- توزّع أملاك الدولة على المواطنين القادرين على استغلال الأراضي بأنفسهم.

- تعنى الدولة بإنشاء تعاونيات بين الفلاحين لاستثمار الأراضي استثمارًا مشتركًا على طرق فنية، ويدير هذه التعاونيات الفلاحون أنفسهم.

هذه المبادئ المستمدّة - في قسم منها - من الماركسية وشعارات الأحزاب الشيوعية، صاغها مفوض الثقافة في الحزب العربي الاشتراكي أنطون مقدسي، أستاذ الفلسفة وخريج فرنسا والقريب في أواخر الأربعينيات

---

(21) رئيف الملقي من أسرة شعبية، رَئِسَ الكتلة الوطنية أوائل أربعينيات القرن العشرين، وكان يرى ضرورة اللقاء بحزب الشباب.

(22) النص الكامل للدستور أعيد نشره في جريدة: **العربي الاشتراكي** (دمشق) (نيسان/ أبريل 1985).

من الحزب الشيوعي السوري[23]. كما يلاحظ أن الحزب العربي الاشتراكي لم يضع في سياسته الآنية توزيع أراضي الإقطاعيين على الفلاحين.

دخل الحزب العربي الاشتراكي منافسًا للحزب الشيوعي الذي لم ينظر بعين الرضا إلى هذا المنافس الجديد. ولهذا كتبت **نضال الشعب**، الجريدة السرية للحزب الشيوعي: «.. يصرف الحزب العربي الاشتراكي أنظار الفلاحين عن النضال لأخذ أراضي الإقطاعيين بدعوتهم إلى المطالبة بتوزيع أراضي أملاك الدولة عليهم». فردّت صحيفة **الاشتراكية**، صحيفة الحزب العربي الاشتراكي في 22 آذار/ مارس1951: «يعتقد الشيوعيون في جريدتهم نضال الشعب أن الدعوة لتحديد الملكية وتوزيع أملاك الدولة وقانون حماية الفلاح وفرض الضرائب التصاعدية وغير ذلك تضليل وتمويه... لأنها تعرقل الثورة الشيوعية»[24].

على الضفة الثانية كانت المفوضيتان الأميركية والبريطانية في دمشق قلقتين من النهوض الفلاحي الذي يقود الحزب العربي الاشتراكي قسمًا مهمًّا منه، وخائفتين من أن يستغل الحزب الشيوعي الأوضاع ويوجّه الأمور نحو معاداة الغرب الاستعماري. وكثيرًا ما عبّرت المفوضيتان عن هواجسهما حيال محاولة قيام الشيوعي باختراق الحزب العربي الاشتراكي ودفعه إلى اتخاذ مواقف أكثر راديكالية ويسارية[25].

في لقاء بين الحوراني والسفير الأميركي في دمشق، قال الحوراني: «إذا كان للاشتراكية الديمقراطية التي أعتبرها البديل الوحيد الفعّال للشيوعية في سورية أن تنجح، فيجب أن تطبّق أولًا، وبالقوة إذا لزم الأمر». وأضاف: «إن الوسائل البرلمانية لا تعطي الكثير من الأمل في نهاية الأمر، فإنه لا بد من اللجوء إلى

(23) لقاء المؤلف مع أنطون المقدسي في مكان عمله في وزارة الثقافة بتاريخ 5/ 11/ 1994.

(24) نقلًا عن: الحوراني، ج 2، ص 1280.

(25) نشر جوناثان أوين، مؤلف كتاب أكرم الحوراني، كثيرًا من الوثائق السرية لما أرسلته السفارتان الأميركية والبريطانية حول هذا الموضوع، يُنظر: أوين، ص 124 وغيرها.

طريقة العنف الأتاتوركي»[26]، وكان حديث الحوراني هذا يعبّر في ذلك الحين عن يأسه من العمل البرلماني، وهو نادرًا ما التقى برجال المفوضية الأميركية.

نظّم الحزب العربي الاشتراكي في 15 أيلول/ سبتمبر1951 **مهرجانًا جماهيريًا فلاحيًا حاشدًا في مدينة حلب**[27]، معقل الحزبين (الإقطاعيين - البرجوازيين) الشعب والوطني، حيث كانت قوة الحزب العربي الاشتراكي في المدينة ضعيفة جدًا. ولهذا كان الحوراني - كما ذكر لي عبد الحليم قدور، أحد مؤسسي الحزب ومنظمي المهرجان - مترددًا في عقد المهرجان في حلب خوفًا من العواقب. لكن إصرار مؤسس الحزب العربي الاشتراكي في حلب، المحامي عبد الفتاح زلط، وحماسته رجّحا الكفة لمصلحة عقد المهرجان في حلب، آخذين في الحسبان مساندة الجيش للحزب العربي الاشتراكي. ويذكر قدور أن حلب أغلقت أسواقها، وخلت شوارعها من الناس، فحاربت بتأييدها الحزبين الوطني والشعب المهرجان بطريقة سلبية[28].

يمكن القول إن الفلاحين «احتلوا» مدينة حلب سلميًا بعد ظهر يوم التاسع من أيلول/ سبتمبر 1951، وحتى نهاية الهزيع الأول من ليل ذلك اليوم. وكان لهذا «الاحتلال» مغزاه العميق كمؤشر على صعود الحركة الفلاحية واحتلالها مكانًا مرموقًا في حياة البلاد السياسية؛ فالحزب العربي الاشتراكي أتى بوفود الفلاحين من أنحاء سورية كلها، ولا سيما من ريف حماة. ودخل أحد مواكب السيارات، المؤلف من أكثر من 150 سيارة ركوب كبيرة وصغيرة، المدينة بالأهازيج والهتافات، وفي مقدمة كل سيارة كبيرة لوحة كُتب عليها: «العامل والفلاح هما الركن الأساسي في كيان الأمة».. «لا طبقية في نظامنا الاشتراكي العتيد».. «لا طائفية، لا مذهبية، لا عنصرية».. «الشعب مصدر كل قوة، وصاحب كل سلطة»... إلخ.

---

(26) نقلًا عن: المرجع نفسه، ص 133، المستخدم للأرشيف القومي للولايات المتحدة.

(27) تفصيلات المهرجان ومقرراته أعادت نشرها جريدة: **العربي الاشتراكي** (دمشق) (كانون الثاني/ يناير 1985). كما نشر بعضًا منها أكرم الحوراني في مذكراته. يُنظر أيضًا: الحوراني، ج 2، ص 1350.

(28) لقاء مع عبد الحليم قدور في دمشق بتاريخ 5/ 11/ 1994.

لم يكن محتوى كلمات الخطباء والبيان الذي أُلقي يختلفان عمّا ذكرناه[29]، وشعار «لا طبقية» يعني هنا إلغاء طبقة الإقطاعيين من المجتمع، وهذا ما عناه عبد الفتاح زلط عندما هاجم في كلمته كلًا من «الطبقية والطائفية»، مناديًا بإزالتهما. وسار على منواله معتمد الحزب في حماة المحامي محمد عطورة الذي هاجم «طبقة الإقطاعيين والرأسماليين» وأشاد بـ «الاشتراكية». وكان الهجوم على الإقطاعية والإلحاح في الدعوة إلى الاشتراكية يشكلان المسار المميّز للحزب العربي الاشتراكي. وعندما اندمج هذا الحزب مع حزب البعث العربي في نهاية عام 1952، تعددت وجهات النظر واختلفت في حزب البعث الموحّد؛ فجماعة الحوراني كانت أكثر ميلًا إلى الحديث عن الاشتراكية والاتجاه نحو اليسار، في حين أن جناح ميشيل عفلق كان مهتمًا بالقضايا القومية والأيديولوجية مع «ميول يمينية».

تركزت الشعارات التي رفعها الحزب الموحد في انتخابات أيلول/ سبتمبر 1954، في ما يتعلق بالمسألة الفلاحية، على «إصدار قانون لحماية الفلاح يضمن له استقرارًا في الأرض، وتوزيع أراضي أملاك الدولة على الفلاحين غير المالكين»[30]. وكان لكتلة حزب البعث البرلمانية، إلى جانب عدد من نواب البرجوازية السورية والنواب التقدميين، وفي مقدمهم النائب الشيوعي خالد بكداش، دور أساس في إصدار قانون حماية الفلاح ومنع الإقطاعي من تهجير الفلاح من بيته[31].

سار الحزب العربي الاشتراكي في تحالفاته الطبقية على النحو التالي:

- الاعتماد على الفلاحين بأصنافهم المختلفة (فقراء ومتوسطين وأغنياء).

---

(29) نشرت جريدة **العلم** الدمشقية في 18 أيلول/ سبتمبر 1951، أخبارًا مفصّلة عن المهرجان، كما سمّته. وقامت جريدة **العربي الاشتراكي** الدمشقية بإعادة نشر أخبار المؤتمر الفلاحي وكلمات الخطباء ونص «بيان المؤتمرين من عمال وفلاحين ومواطنين أحرار» في عدد كانون الثاني/ يناير 1985.

(30) نقلًا عن: حزب البعث العربي الاشتراكي، **نضال حزب البعث العربي الاشتراكي، 1943-1980: دراسة تاريخية تحليلية موجزة** (دمشق: القيادة القومية، 1981)، ص 39.

(31) راجع جلستي المجلس النيابي في 14/ 2/ 1957 و4/ 3/ 1957.

- الاستناد إلى صغار الملّاك الإقطاعيين (والمتوسطون منهم أحيانًا)، أي على الزعامات الإقطاعية من الدرجة الثانية الطامحة في ضرب الملّاك الكبار وزعامات الدرجة الأولى الإقطاعية والحلول محلها. وهنا كَمُنَتْ قوة الحزب العربي الاشتراكي في الريف في أواسط سورية.

- كسب ود البرجوازية الصغيرة في مدينة حماة، والفئات الشعبية الدنيا المتململة من هيمنة العائلات الإقطاعية الكبيرة (البرازي، العظم، الكيلاني). وهذا ما قصده جلال السيد من أن مناوئي الذوات في حماة انضموا إلى الحزب العربي الاشتراكي[32].

- ولادة الحزب العربي الاشتراكي في أحضان الحركة الشعبية في مدينة حماة، وكانت في أربعينيات القرن العشرين على يد رجال دين متنورين من أمثال الشيخ أحمد الصابوني والشيخ عبد القادر عدي والشيخ سعيد الجابي. والأخير حارب، كما ذكر أكرم الحوراني في مذكراته، «الأفكار الدينية الخرافية». وهذه الحركة الشعبية الموجهة من أولئك المتنورين أعطت الحزب العربي الاشتراكي زخمًا جماهيريًا[33].

قصارى القول، أدى تحالف المدينة (حماة) بفئاتها الشعبية والبرجوازية مع الريف الفلاحي الخاضع للعلاقات الإقطاعية (نظام المحاصصة وما يتبعها) **إلى إعطاء الحركة الفلاحية التي قادها الحزب العربي الاشتراكي وزعيمه أكرم الحوراني في أواسط سورية، زخمًا قويًا،** علمًا بأن الحزب العربي الاشتراكي وبالتالي حزب البعث لم يكونا يُعنيان كثيرًا بتثقيف الفلاحين في مناطق نفوذهما، بل كانا يتركان العفوية والشعارات الشعبوية تأخذ مداها. ولم يكونا يهتمان كثيرًا بالتنظيم الدقيق للفلاحين، وكثيرًا ما كان للضجة الإعلامية دور في إبراز وجه الحزب العربي الاشتراكي ومن ثم حزب البعث. أما الحزب الشيوعي، فإن مسألتي التنظيم الدقيق والتثقيف الطبقي كانتا إحدى دعائم عمله في الريف.

---

(32) السيد، ص 96.

(33) الحوراني، ج 1، ص 1280.

الفصل الثاني عشر

الحزب الشيوعي السوري
الصعود والهبوط

أولًا: المنطلقات النهضوية والأممية الثالثة تؤسس الحزب الشيوعي السوري في مراحله الأولى 1924 - 1945

1 - إرهاصات الحركة الشيوعية

في أعقاب الحرب العالمية الأولى، أخذ يتزايد باطراد التأثيرُ المزدوج للثورة الفرنسية البرجوازية في عام 1789 والثورة الاشتراكية الروسية في عام 1917 اللتين ساهمتا في قيام الحزب الشيوعي السوري في عام 1924[1]. وكانت المناهل التي استقى منها الرواد الأوائل للحركة الشيوعية زادهم الفكري، هي:

- التوجّهات الثورية واليسارية في حركات الثورات البرجوازية، وتحديدًا الثورة الفرنسية.

---

(1) قبل الحرب العالمية الأولى وبعد زوال الحكم الاستبدادي للسلطان عبد الحميد عقب قيام ثورة الاتحاد والترقي في عام 1908، ساد نوع من الديمقراطية النسبية في سماء الدولة العثمانية، وظهرت الأحزاب السياسية، ومنها الأحزاب العربية. قام في تلك الأجواء الجناح اليساري في الحركة الوطنية العربية الناشئة بإصدار صحيفة **الاشتراكية** في دمشق في عام 1912. حصل، على ترخيص الجريدة، حلمي الفتياني الذي اشتهرت عائلته في نابلس والقدس بتولّي عدد من رجالها منصب الإفتاء. وعاش حلمي فترة شبابه في دمشق، وتزوّج من عائلة دعدوش الدمشقية، وساهم في الحركة الفنية المبَكِّرَة في سورية مع أبي خليل القباني، ورافقه في رحلته إلى مصر تجنبًا لضربات القوى المحافظة المعادية للفن والمسرح. ويبدو أن حلمي الفتياني تأثّر في أثناء إقامته في مصر بالجو التنويري السائد بين عدد من مثقفي مصر. وعندما عاد إلى دمشق بعد زوال الاستبداد الحميدي، اشترك مع عدد من المثقفين التنويريين في نشر الأفكار الاشتراكية. وحصل في عام 1912 على ترخيص بإصدار صحيفة **الاشتراكية** التي عطّلتها السلطات بعد شهر من صدورها. واضطر نتيجة مضايقة السلطة له إلى مغادرة دمشق، تاركًا ابنته الوحيدة لدى أهل زوجته، وعاد إلى نابلس، وهناك شارك بعد الحرب في الحركة القومية العربية، وعُرف في نابلس باسم خطيب الشعب، وتوفي في نابلس في مطلع الحرب العالمية الثانية.

– الحزب الشيوعي الألماني؛ فالحركة الشيوعية الأرمنية في بيروت مثلًا، نهضت باسم منظمة سبارتاك، مقتبسةً الاسم من يسار الاشتراكية الألمانية التي اتخذت في عام 1919 اسم قائد ثورة العبيد سبارتاكوس. وكامل عياد، الأب الفكري للماركسيين، تأثر بالحزب الشيوعي الألماني في أثناء دراسته في برلين. والأمر نفسه ينطبق على المهندس إحسان بهاء الجابري من حلب الذي درس في ألمانيا ونشط في صفوف الحزب الشيوعي.

– الحزب الشيوعي الفرنسي ومواقفه المؤيدة لحركات التحرر العربية. ويلاحَظ أن الجامعات الفرنسية كانت المدرسة الأساس للطلاب السوريين واللبنانيين، الشيوعيون منهم والليبراليون على حد سواء.

– أثر ثورة أكتوبر الاشتراكية في روسيا، ونشاط الكومنترن بما أسسه من مدارس لتدريب الكوادر الشيوعية وما أرسله من مندوبين لمساعدة الأحزاب الشيوعية العربية الناشئة وتثقيفها.

– التراث العربي الإسلامي وما اختزنه من نماذج ثورية كانت منارة للمتطلعين إلى العدالة الاجتماعية.

– الوضع الاقتصادي الاجتماعي الذي أخذت مفاعيل التغيير بعد عام 1918 تهزّه، مخلخلة بناه الفوقية. لكن واقع غياب الطبقة العاملة كوّن إشكالية عانت بسببها الأحزاب الشيوعية في البلدان غير المصنّعة. وهنا نرى أن الفكر سبق الواقع الاجتماعي، وهذا الأمر أوجد خللًا بين النظرية والتطبيق ووضع الحزب أمام منزلقات عدة.

2 – برنامج الحزب في عام 1931

أُسس الحزب الشيوعي السوري في بيروت في عام 1924. وسعى الحزب لتأسيس النقابات العمالية، كما احتفل في بيروت بعيد العمال في 1 أيار/ مايو

1925[2]، وأنشأ في بيروت جريدة **الإنسانية** تيمنًا بجريدة **الأومانيتيه**[3]، وكان ظهوره نتيجة العوامل التالية:

– بداية ظهور التجمعات العمالية المستقلة عن أرباب العمل والحكام، مثل نقابة عمال التبغ في بكفيا (لبنان)، ونقابة عمال منسوجات التريكو الوطنية في دمشق[4].

– تبلور فكر عدد من المثقفين النهضويين الليبراليين الطامحين إلى الاتصال بالفكر الاشتراكي من دون أن يقطعوا جذورهم مع الفكر البرجوازي الثوري[5].

– نشاط الأممية الثالثة الشيوعية المعروفة بالكومنترن[6].

في 7 تموز/يوليو 1931، أصدر الحزب الشيوعي السوري برنامجه بعنوان: «لماذا يناضل الحزب الشيوعي السوري – غايته القصوى وشيء من بروغرامه»[7]، جاء في البرنامج:

«إن النظام الرأسمالي ليس منزلًا من عند الله، كما يدّعي البرجوازيون»؛ «إننا نريد أن نضع حدًا لاستثمار جهود العمال السوريين»؛ «وكذلك الفلاحون

---

(2) كتبت عن هذا الاحتفال جريدة **المراسلات الصحافية الدولية** الألمانية، يُنظر:
Internationale Pressekorrespondenz, no. 89 (1925), p. 1221.

كما نشر تفصيلات الاحتفال بالأول من أيار/مايو يوسف إبراهيم يزبك في: يوسف إبراهيم يزبك، **حكاية أول نوار في العالم وفي لبنان: ذكريات وتاريخ ونصوص** (بيروت: دار الفارابي، 1974).

(3) صدر العدد الأول من جريدة **الإنسانية** في بيروت بتاريخ 15 أيار/مايو 1925. وورد تحت اسمها: «أنشئت خصيصًا لخدمة العمال والفلاحين والمدافعة عن حقوقهم وتنظيم صفوفهم»، وبعد صدور خمسة أعداد أوقفت **الإنسانية** بأمر من المفوض السامي الفرنسي.

(4) **الشعب**، 1930/9/25.

(5) يُنظر: عبد الله حنا، **الحركة الشيوعية السورية: الصعود والهبوط؛ دراسة تجمع بين التاريخ الشفهي والتاريخ المكتوب** (دمشق: نون للطباعة والنشر والتوزيع، 2008).

(6) يرد هذا النشاط في الجرائد اليومية في ثلاثينيات القرن العشرين وفي أكثر من مصدر.

(7) العنوان الحرفي هو: **لماذا يناضل الحزب الشيوعي السوري؟ غايته القصوى وشيء من بروغرامه** (دمشق: الحزب، 1930)، وطُبِعَ هذا الكتيب في ذكرى إعلان الحزب الشيوعي السوري (6 تموز/يوليو 1930).

فإنهم مستثمرون من الإقطاعيين وخدم الاستعمار والمرابين ورجال الدين والحكام»؛ «النضال المستمر ضد الاستثمار الإقطاعي والرأسمالي»؛ «إنشاء حكومة العمال والفلاحين في سورية»؛ «الاستقلال التام والوحدة السورية، سحب الجيوش المحتلة، إلغاء الانتداب»؛ «الإخاء والتضامن بين جميع الشعوب المظلومة، وإيجاد جبهة متحدة بينها للنضال ضد الاستعمار، وأن تتحد مع طبقة العمال العالمية، التي هي العدو الأكبر للاستعمار».

بعد أن تشيد وثيقة الحزب الشيوعي السوري بالمثال التاريخي لتآخي الشعوب المختلفة في «اتحاد الجمهوريات السوفياتية الاشتراكية»، تطالب بـ: «تحرير الجموع السورية العاملة بدون فرق بين الجنسيات والأديان...»، و«إيجاد جبهة متحدة بين جميع البلدان العربية للنضال والتضامن المشترك ضد الاستعمار» و«إيجاد حلف بين العمال والفلاحين في البلاد العربية». وعلى المنوال نفسه نشرت جريدة الكومنترن **المراسلات الصحافية الدولية** في عام 1933 تقريرًا عن اجتماع المجلس الاستشاري لممثلي الحزبين الشيوعيين السوري والفلسطيني في عام 1931، الذي دعا إلى «حكم العمال والفلاحين العرب»، وأكد فكرة طبقة ضد طبقة. وقدّم هذا المجلس الاستشاري تقريرًا عن «واجبات الشيوعيين في الحركة القومية العربية الشاملة». وتتميز هذه الوثيقة بتحليلها الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية السائدة آنذاك في البلدان العربية، وتدعو إلى «الاستقلال التام السياسي القومي للبلدان العربية وتقريرها الحر لمسألة نظامها السياسي وحدودها»، وإلى «اتحاد فيدرالي طوعي للشعوب العربية المتحررة، في إطار اتحاد فيدرالي للعمال والفلاحين العرب للشعوب العربية، على أساس حلف الطبقة العاملة مع شغيلة المدن والفلاحين»[8]؛ هذه الوثيقة التي لم نعثر عليها باللغة العربية وترجمناها من الألمانية إلى العربية[9]، نجد وثيقة أخرى مماثلة لها صادرة بالعربية قبل وثيقة الكومنترن بعام ونصف عام.

---

(8) *Internationale Presse-Korrespondenz*, no. 1 (Januar 1933), pp. 23 f.

(9) أرسلنا في صيف 1964، فيما كنا نعد أطروحتنا في لايبزغ، النص العربي للترجمة بالبريد إلى جريدة **الأخبار** البيروتية، ويبدو أنها لم تصل. وبعد هذا التاريخ بزمن، قام الياس مرقص بترجمة النص من الفرنسية ونشره في كراس في بيروت، أملك نسخة منه في دمشق.

يتصف البرنامج (عُرف بالبروغرام) الطويل للحزب الشيوعي بالموقف المتصلب والسلبي تجاه البرجوازية الوطنية، وبـ«الرومانسية الثورية» في الدعوة غير الواقعية إلى إنشاء «حكومة العمال والفلاحين» وفي الموقف السلبي الخاطئ من البرجوازية الوطنية السورية. لكن البرنامج يقدم صورة عن الأوضاع السائدة في سورية في أوائل الثلاثينيات، يمكن لباحثي تلك الفترة الاستفادة منها.

إذا قارنا بين دعوة الحزب الشيوعي السوري إلى الوحدة العربية ودعوة عصبة العمل القومي إليها، نلاحظ تباينًا واضحًا في أمرين مهمين: موقف «طبقي - قومي» يعتمده الحزب الشيوعي، يقابله موقف قومي بحت يضع «العروبة» فوق الطبقات.. يعترف الحزب الشيوعي بالتنوع الإثني في سورية ويدعو إلى تآخي الأجناس، في حين ترفض العصبة هذا التنوع ولا تعترف إلا بالجنسية العربية.

3 - مؤتمر زحلة 1934

دعا الحزب الشيوعي، ممثّلًا بالشخصية الفكرية الصاعدة سليم خياطة، وانطلاقًا من برنامجه الصادر في عام 1930 والمعتمد الوحدة العربية، إلى عقد مؤتمر يمثّل مجموعة من المثقفين السوريين واللبنانيين الذين حملت أكثريتهم أفكارًا ماركسية. وكان هذا المؤتمر الذي عُقد في زحلة في عام 1934، خطوة متقدمة نحو العمل للاستقلال الوطني والوحدة العربية؛ فتحْت عنوان «نحن العرب نعتقد»، وردت مجموعة أهداف، يهمنا منها ما يلي[10]:

- «وطننا العربي هو البلاد العربية ضمن الحدود التالية: جبال طوروس والبحر الأبيض المتوسط في الشمال، والمحيط العربي وجبال الحبشة وصعيد السودان والصحراء الكبرى في الجنوب، والمحيط الأطلسي والبحر الأبيض المتوسط عند سواحل الشام من الغرب، وجبال إيران وخليج البصرة من الشرق».

(10) نشر محمد كامل الخطيب في أحد إصداراته الغزيرة والقيّمة وثائق مؤتمر زحلة في كراس، صادر في دمشق، خالٍ من تاريخ النشر.

- «هدف القضية العربية إيقاظ أمتنا وتنظيم عناصرها في دولة مستقلة متحدة متحضرة».

- «كل عصبية إقليمية أو جنسية أو طائفية تنشأ في وطننا العربي هي قوى هدامة يجب القضاء عليها أو إذابتها في العصبية القومية العربية».

- «لا يفصلنا عن إخواننا دين أو مذهب، بل تتحد عقائدنا في خدمة قضيتنا».

- «تَدَخّل الدين في السياسة والدولة أساس مصائب بلادنا، فواجبنا أن نسعى لفصلهما فصلًا تامًا مطلقًا».

يلاحظ خلو مقررات مؤتمر زحلة من إدانة العصبية العشائرية أو القبلية، لعلاقة القبلية بتطور التاريخ العربي، في حين جرى الهجوم على الطائفية بشكل واضح. كما كان مؤتمر زحلة جريئًا في الدعوة إلى العلمانية وفصل الدين عن الدولة.

4 - النشاط الفكري للماركسي سليم خياطة

في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، برز الكاتب اللبناني (والسوري) سليم خياطة وجهًا وطنيًا عربيًا معاديًا للفاشستية والاستعمار. وكان لجولات سليم خياطة في أوروبا والاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية ومعرفته الفرنسية والإنكليزية أثر في تطوره الفكري ونظرته إلى الأمور نظرة شرقية بمنظار ماركسي «يحاول أن يجد في الغرب ذلك الدرس الذي يستفيد منه الشرق في عراكه وفي سيره مع الغرب»[11].

كرّس سليم خياطة الجزء الأكبر من كتابه **حُميات في الغرب** لفضح الفاشستية الصاعدة في أوروبا آنذاك، مبتدئًا بالصهيونية، وهي في رأيه «آلة

(11) هذا ما قاله سليم خياطة في كتابه الأول. يُنظر: سليم خياطة، **حميات في الغرب: جولات دراسية بين صراع الجماعات في العالم الغربي** (بيروت: دار الفارابي، 1933).

بيد الاستعمار لمحاربة نهضة العرب التحررية الوطنية»، واصفًا الصهيونيين بأنهم «أناس ينطوون على مناخٍ رجعية تجمع بين عجرفة الهوس الوطني وبين أخلاقية من صميم البورجوازية الأوروبية». وسعى خياطة في كتابه المذكور لكشف القرابة الفكرية بين الفاشستية والصهيونية، على الرغم من الصراع بينهما. كما خصص جزءًا من كتابه لشرح الأسباب العميقة لنشوء الفاشستية في إيطاليا. وعلى الرغم من انتصار الفاشستية في كل من إيطاليا وألمانيا، بقي خياطة متفائلًا بانقراضهما، فهو يختم كتابه الصادر في أواخر عام 1933 بالمقطع التالي: «سجون ألمانيا الفاشستية تمتلئ بالثائرين.. إن المستقبل لغير الفاشستية. فلنتوجه شطر غيرها»[12].

في تموز/ يوليو 1934، انتهى خياطة من طباعة كتابه الثاني **على أبواب الحرب** الذي رمى من ورائه فضح الرأسماليين تجار الحروب الذين يدفعون بالبشرية إلى أتون حرب عالمية ثانية. كما هدف إلى كشف الظلم الاجتماعي الذي تعانيه الجماهير العمالية في البلدان الرأسمالية والشعوب في البلدان المستعمرة. ويبدو خياطة في كتابه متشائمًا ومعتقدًا أن المذبحة على الأبواب، لكن مع ذلك يختمه بالمقطع التالي: «بيد أن ذلك العالم الجميل، الذي لا حرب فيه، والذي تكلمنا عنه بحب عميق، لا طلوع لفجره الرائع قبل المعركة الفاصلة، قبل النضال الحديدي الذي يحوّل الحرب الاستعمارية الكبرى إلى ثورات تنبثق منها الخطوط الأولى لذلك العالم»[13].

في أثناء الغزو الفاشستي الموسوليني للحبشة، كان خياطة، المعادي للإمبريالية والرأسمالية والفاشستية، مبعَدًا عن البلدين الخاضعين للانتداب الفرنسي سورية ولبنان، بسبب نشاطه السياسي، إلى فلسطين. وهناك هزّته أنباء الغزو الفاشستي للحبشة، فألّف كتابًا على عجل صدر في كانون الأول/ ديسمبر 1935 تحت عنوان: **الحبشة المظلومة، أو فاتحة آخر نزاع للاستعمار في دور انهياره**. في هذا الكتاب، يبدو خياطة متفائلًا، بعكس كتابه السابق. وهو يعلن

(12) المرجع نفسه.

(13) سليم خياطة، **على أبواب الحرب** (بيروت: [دار الفارابي]، 1934).

صراحة أن أوراق كتابه «سُوّدت في ليالي أرق العالم في هذه السنة، هبطت عليّ من وحي الاشتراكية ونهضة الشرق العظيمة، من وحي ماركس ونضال الحبشة ضد الرأسمال الغربي»[14]. وكان من أغراض هذا الكتاب «الدراسة والفهم الصحيح فيما سماه المعلمان الكبيران ماركس وإنجلس [إنغلز] بقانون حركة المجتمع»، ثمّ إفهام إخوانه وقرائه ما كان قد أدركه. وقياسًا على دعوة ماركس المشهورة، ختم خياطة كتابه بعبارة: «يا عمال الخير والفضيلة الإنسانية في كل مكان، اتحدوا» [15].

5 - مجلة الطليعة النهضوية اليسارية

اتخذ مؤتمر زحلة بالإجماع قرارًا بإصدار مجلة تنطق باسم المثقفين الوطنيين والديمقراطيين، فصدرت في دمشق مجلة **الطليعة** اليسارية بين عامي 1935 و1939، وكانت في مرحلتها الأولى الصدى العلمي للجبهة الفكرية التقدمية في أواسط ثلاثينيات القرن العشرين قبل بدء تصدع هذه الجبهة. وفتحت المجلة صفحاتها للأفكار والنشاط النهضوي، كما سلطت الأضواء على الحركة المناهضة للفاشستية وعالجت بعض القضايا الاجتماعية[16]. وسارت في أوائل عام 1935 - أوائل عام 1939 على خطى سليم خياطة في رفع لواء مناهضة الفاشستية والدعوة إلى إنتاج ثقافي إنساني؛ فهي كشفت في عدد حزيران/ يونيو 1937 عن هدفها في خدمة الثقافة العربية، وهو بعث كل ما هو تقدمي وجميل في أدب العرب وتاريخهم وتراثهم الفكري القديم، إطلاع العالم العربي على الإنتاج الثقافي الأجنبي - الإنساني منه، المشبع بروح الديمقراطية والعطف على قضايا الشعوب الأخرى.

---

(14) سليم خياطة، **الحبشة المظلومة: أو فاتحة آخر نزاع للاستعمار في دور انهياره** (بيروت: روضة الفنون، 1935).

(15) المرجع نفسه.

(16) أعداد **الطليعة** قرأناها كاملة في مكتبة المعهد الفرنسي في دمشق. وأفردنا في كتابنا **الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان**، فصلًا مطوّلًا عن **الطليعة** المقروءة من مثقفي الثلاثينيات. يُنظر: عبد الله حنا، **الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، 1920-1945** (دمشق: دار التقدم العربي، 1973).

تناول أحد كتّاب **الطليعة** الرئيسين، الماركسي اللبناني رئيف خوري، موضوع الفاشستية في كتابه **حقوق الإنسان** الصادر في عام 1937، واعتبر أن طريقها تعني الموت، بينما طريق الاشتراكية تعني الحياة[17]. والواقع أن الحزب الشيوعي السوري، ومن التفّ حوله من مثقفين ذوي اتجاهات ماركسية وإنسانية، كان وراء الحركة المناهضة للفاشستية في سورية ولبنان؛ فالحزب الشيوعي السوري بادر إلى ترجمة خطاب جورج ديمتروف في مؤتمر الأممية الشيوعية العالمي السابع تحت عنوان: «الفاشستية عدوة الشعوب، أو وحدة الطبقة العاملة في النضال ضد الفاشستية»، فنقله عن الإنكليزية في عام 1937 الشيوعي اللبناني نقولا شاوي، ووضع مقدمته خالد بكداش، الشخصية الشيوعية الصاعدة[18]. ويلاحَظ أن الحزب الشيوعي اعتبر في عام 1939 أن المستعمرين الفرنسيين الطغاة فاشستيون، ونادى بتنظيف البلاد منهم[19].

6 - المؤتمر الوطني للحزب الشيوعي في سورية ولبنان

عرضنا في الفقرات السابقة التوجهات الفكرية للحركة الشيوعية السورية، ونعرض هنا مراحل نشاط الحزب الشيوعي حتى مطلع الاستقلال وصدور وثيقة مؤتمره الوطني، وهي:

بدأت المرحلة الأولى مع تأسيس الحزب الشيوعي في عام 1924 وانتهت في عام 1930، وفيها برز مؤسّسا الحزب اللبنانيان، النقابي فؤاد الشمالي والمثقف التنويري يوسف إبراهيم يزبك. وفي دمشق برز ناصر الدين حدّة وفوزي الزعيم مؤسسَين للحزب الشيوعي في دمشق بمساعدة من «الرفاق اللبنانيين».

---

(17) رئيف خوري، **حقوق الإنسان: من أين وإلى أين المصير؟** (دمشق: ابن زيدون، 1938)، ص 24.

(18) طُبِع خطاب ديمتروف المترجم إلى العربية في كراس ووُزّع على نطاق واسع. وظهرت في وقت لاحق طبعتان من هذا الخطاب، إحداهما في بغداد.

(19) يُنظر: بيان اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوري الصادر في 8 آذار/ مارس 1938.

بدأت المرحلة الثانية في عام 1930 وانتهت في عام 1935، وجرى فيها إعلان الحزب الشيوعي السوري برنامجه الصادر في 7 تموز/يوليو 1931 من خلال وثيقة تشير إلى «غايته القصوى وشيء من بروغرامه»، الذي سبق ذكره.

برز في هذه الفترة دور النقابي اللبناني فؤاد الشمالي مؤسسًا للحزب، وصعد نجم سليم خياطة، ابن طرابلس الشام، مؤلِّفًا لعدد من الكتب ذات النكهة الماركسية. ونشط كلاهما في بداية ثلاثينيات القرن العشرين في دمشق، وتعاونا مع فوزي الزعيم، ابن الشيخ صلاح الدين الزعيم، الشيوعي المرهوب بسبب قوة شكيمته، ومع ناصر الدين حدّة من بلدة يبرود في ريف دمشق.

أما المرحلة الثالثة (1936-1940)، فهي استمرار للمرحلتين الأولى والثانية، لكن بنوعية جديدة في مجال تكوّن الحزب سياسيًا وتنظيميًا وفكريًا. وبرز ذلك واضحًا في غزارة البيانات (المنشورات) والكراريس والمطبوعات النقابية والأدبية المختلفة. ومع هذه المرحلة بدأت ترتسم قيادة الشاب الألمعي والوطني المثقف والخطيب المفوّه خالد بكداش، العائد من الدراسة في موسكو في أوائل عام 1937. ودفعت قيادة خالد بكداش بالحزب قُدُمًا، وقدمت زخمًا ملحوظًا إلى الحركة الشيوعية السورية والعربية.

في المرحلة الرابعة (1940-1945)، التفّت حول الحزب جمهرة من المثقفين المقبلين على الحزب من بوابة النضال الوطني، والمتلهفين على ارتياد منابع الفكر الماركسي، وكانت قد شدّتهم في الوقت نفسه انتصارات الدولة الاشتراكية وبطولة أبنائها في مقاومة الاجتياح النازي للاتحاد السوفياتي. وفي منتصف هذه المرحلة، عُقد في بيروت المؤتمر الوطني للحزب الشيوعي في سورية ولبنان في أواخر عام 1943 وأوائل عام 1944[20]، وذلك في أوضاع دولية وداخلية ملائمة.

---

(20) وهو المؤتمر الأول للحزب الشيوعي، وبعضهم يسميه المؤتمر الثاني، معتبرًا تأسيس الحزب في عام 1924 بمنزلة المؤتمر الأول.

أقرّ هذا المؤتمر الميثاق الوطني للحزب الشيوعي السوري، ميثاقًا مماثلًا، مع اختلاف بسيط، للحزب الشيوعي اللبناني. وكان أهم بنود الميثاق الوطني[21] ما يلي:

- استقلال سورية وسيادتها التامة وتحررها الوطني الكامل.

- نظام جمهوري ديمقراطي صحيح.

- توثيق صلات التضامن الوطني بين الشعوب العربية لتحقيق تحررها الوطني الكامل.

- توطيد الروابط الاقتصادية والثقافية بين سورية وجميع الأقطار العربية الشقيقة.

- بسط السيادة الوطنية على المؤسسات المالية والصناعية والتجارية والأجنبية.

- المساواة بين جميع السوريين على اختلاف أديانهم وعناصرهم، وتحقيق روابط الإخاء والتضامن بينهم.

- تأمين الحريات الديمقراطية العامة والفردية، وفي مقدمتها حرية الضمير والكلام والصحافة والنشر والاجتماع وإنشاء الجمعيات والأحزاب والنقابات، وحرية العبادة واحترام عقائد الناس الدينية.

- تربية النشء تربية وطنية، والاهتمام بالرياضة البدنية وتشجيعها، ونشر الثقافة في البلاد وإحياء التراث الفكري العربي.

- حماية العمال بوضع تشريع للعمل يحفظ حقوقهم ويسوي العلاقات بينهم وبين أصحاب العمل على أساس العدل والمصلحة الوطنية.

- تحرير الفلاح السوري من التأخر والبؤس والجهل.

---

(21) بنود الميثاق منشورة في: **صوت الشعب**، 15/ 1/ 1944.

يلاحَظ أن بنود المؤتمر الوطني في عام 1944 خلت من الدعوة إلى الوحدة العربية، خلافًا لما تضمنه برنامج 1931، واكتفت بالدعوة إلى التضامن الوطني بين الشعوب العربية. ومدّت، على عكس برنامج 1931 أيضًا، يد التعاون مع البرجوازية السورية، قائدة النضال الوطني. كما غضت الطرف عن الاستثمار الإقطاعي، واكتفت بالدعوة إلى تحرير الفلاح من التأخر والبؤس والجهل. ويعود سبب هذا التراجع عن مناهضة الإقطاعية، بلا هوادة، كما في برنامج عام 1931، إلى رغبة الحزب الشيوعي في تشكيل جبهة وطنية واسعة من أجل نيل الاستقلال الوطني وترسيخه تحت لواء حكم وطني تقوده البرجوازية السورية بالتحالف مع بعض ملّاك الأرض الإقطاعيين. ولم يكن في ذلك الوقت ثمة حدود فاصلة واضحة المعالم بين البرجوازية والإقطاعية. وكان عدد كبير من رجال الحكم الوطني يملكون أسهمًا في الشركات وعقارات تُستثمر على الطريقة الإقطاعية؛ إذ اتصف الحكم الوطني في فجر الاستقلال بأنه حكم «برجوازي - إقطاعي»، مع دور مؤثر للمثقفين الليبراليين، خريجي الجامعات الفرنسية.

ثانيًا: خالد بكداش ومسيرته الطويلة في الحزب الشيوعي (1930-1995)

1 - مرحلة التكوين

ولد خالد بكداش في دمشق في عام 1912. كان والده البمباشي بكداش بك ضابطًا في الجيش العثماني. وبعد انهيار الدولة العثمانية، خدم في الجيش العربي زمن الملك فيصل، ثم أُحيل إلى التقاعد في أيام الانتداب الفرنسي.

تلقى خالد بكداش تعليمه الابتدائي في مدرسة التطبيقات النموذجية الابتدائية، ونال شهادة السرتفيكا في حزيران/ يونيو 1925. وبسبب تفوّقه، قُبل، ومن دون مقابل، طالبًا داخليًا في مكتب عنبر، مدرسة التجهيز الوحيدة في

دمشق آنذاك، فخفف بذلك عبء النفقات المدرسية الباهظة عن والده الذي لم يكن ميسور الحال[22].

برز بكداش في مكتب عنبر طالبًا مُجِدًّا ونبيهًا ومتفوقًا، وتميّز بشخصية قوية وقدرة فائقة على الخطابة: كان صاحب صوت جهوري ونطق واضح، وقامة فرعاء ووجه تشعّ منه سمات الرجولة والذكاء، ونفحة من جاذبية محبَّبة[23]. وكان زعماء الطلاب ثلاثة آنذاك: خالد بكداش الذي أصبح شيوعيًا، وأكرم الحوراني الذي أصبح بعثيًا، وعلي الطنطاوي الذي مثّل الاتجاه الإسلامي. هذه هي التيارات الفكرية السياسية الثلاثة التي احتلت الساحة في منتصف القرن العشرين. فكيف تمّت هذه المصادفة؟

2 - الانتساب إلى الحزب الشيوعي

بعد أن نال بكداش شهادة البكالوريا التحق بكلية الحقوق، لكنه لم يستمر فيها طويلًا، بل انصرف إلى الانخراط في شؤون السياسة؛ ففي أثناء عمله مراقبًا لعمال تعبيد الطريق في منطقة عسال الورد من جبال القلمون، تعرّف إلى ناصر الدين حدّة الذي فتح الطريق أمامه للانضمام إلى الحزب الشيوعي في عام 1930. ويلاحَظ أن بكداش وجميع النشرات الصادرة بمعرفته تُغفل دور حدّة وهو الذي أعطاه البيان الشيوعي وناقشه في نصوصه. وبناء على ذلك، قام بكداش بترجمة البيان الشيوعي ونشره في عام 1933.

كان انضمام بكداش إلى الحزب الشيوعي نقطة تحوّل مهمة في حياته المديدة التي أمضاها عضوًا في الحزب ثم قائدًا فيه. كما أن انضمامه إلى الحزب ونجاحه في ضم عدد من أبناء حيّه إلى صفوفه أديا إلى نوع من الحماية

(22) ننقل هذه المعلومات عن: خالد قوطرش، «خالد بكداش طفلاً.. فطالباً.. فمناضلاً!»، **الطليعة** (دمشق)، العدد 54 (1995)، ص 32. والجدير بالذكر أن المصادر الرسمية للحزب الشيوعي، التي تدرج تاريخ حياة بكداش، تتجنب ذكر أن والده كان ضابطًا في الجيش العثماني، ولا غضاضة في ذلك بالنسبة إلى ذلك الزمن.

(23) المرجع نفسه.

للحزب الوليد، تلك الحماية التي لم يكن بإمكان حدّة أن يؤمّنها في دمشق. ولِحيّ الأكراد، كما هو معروف، عصبية خاصة مرهوبة الجانب، تحمي أبناء الحي ممن تسوّل له نفسه الاعتداء على أحد منهم.

عكست الصحف الدمشقية في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين أصداء نشاط الحزب الشيوعي ودور بكداش المتميّز، وبروزه شابًا شيوعيًا جريئًا، ودخوله السجن في عامي 1931 و1932 مرتين، ووقوفه بجرأة أمام المحاكم، مفتخرًا بانتمائه إلى الحزب الشيوعي، ما لفت إليه وجعل الشيوعيين القلائل والمستضعفين، في ذلك الحين، يعقدون الآمال على هذا الشاب المثقف الجريء والمتحدر من حيّ مرهوب الجانب. في تلك الأثناء، لم يكن في استطاعة أمين عام الحزب فؤاد الشمالي الغريب عن دمشق - إضافة إلى أنه مسيحي - أن يشكّل تيارًا شيوعيًا ذا جذور محلية «بلدية»[24]. والأمر نفسه يصحّ على ناصر حدّة الذي كان عربيًا مسلمًا، لكنه لا يتمتع بمؤهلات القيادة، إضافة إلى أنه غريب عن دمشق وفد من الريف، وبالتحديد من يبرود. وشاءت المصادفة أن يكون لعصبية حي الأكراد دور إيجابي في شدّ أزر الحزب الشيوعي المستضعف ورفده بعدد من شباب الحي الأشداء[25]، وهذا ما تمّ بسبب انضمام بكداش إلى الحزب الشيوعي وترؤسه له في ما بعد.

3 - السفر إلى موسكو للدراسة

بعد أن برز خالد بكداش شابًا شيوعيًا نشيطًا ومثقفًا وجريئًا، قدمّ نفسه للسفر إلى موسكو كي يتابع الدراسة الحزبية. وفي اجتماع لقيادة الحزب في بيروت برئاسة مندوب الكومنترن الجزائري محمود الأطرش، طرح بكداش

---

(24) كلمة البلدية هنا تعني الأصالة والرجولة وقوة الشكيمة.

(25) للأسف، سقط هذا الخبر من أرشيفنا، لكن لا أزال أذكر أسماء ثلاثة من هؤلاء الشبان، وهُم: خالد بكداش ورشاد عيسى وأحمد ظاظا. وقرأت في إحدى الصحف اليومية خبرًا مفاده أن أربعة من شباب الأكراد انضموا إلى الحزب الشيوعي، فقوي بهم ساعد هذا الحزب وما عاد يتجرأ أحد على الاعتداء عليه؛ إذ كان لشباب حارة الأكراد في دمشق هيبة ورهبة في الأوساط الدمشقية، ونحن لمسنا هذه الظاهرة في أمثلة كثيرة شاهدناها في دمشق.

قضية سفره إلى موسكو للدراسة الحزبية، فعارض الاقتراح هيكازون بوياجيان، لأن الحزب بحاجة إلى وجود بكداش في دمشق بما يملكه من مؤهلات ورصيد حصل عليه خلال عامين. وعندما لمس الأطرش رغبة بكداش في الذهاب إلى موسكو، وافق على طلبه[26]، وكان ذلك خسارة للحزب في المدى القصير وربحًا له في المدى الطويل، كما برهنت الأيام.

خلت أحاديث بكداش والوثائق الصادرة بمعرفته من ذكر دور الشيوعيين الذين كانوا قبل انضمام بكداش إلى الحزب أو في فترة غيابه في موسكو بين أوائل عام 1933 وأوائل عام 1937. ولا نجد مبررًا لهذا التجاهل، كما أن سرد بكداش وأنصاره للتاريخ يجري على نسق التعتيم على أدوار عشرات الشيوعيين الذين بُني الحزب على أكتافهم.

حصل بكداش من معهد بليخانوف في موسكو على دبلوم في الاقتصاد السياسي، كما أنه تخرّج في معهد «الأساتذة الحمر» للعلوم الاجتماعية. وحضر في موسكو في عام 1935 المؤتمرَ السابع للأممية الشيوعية، وانتُخِبَ في رئاسة المؤتمر، وكان اسمه الحركي رمزي. وفي أثناء المفاوضات بين وفد الكتلة الوطنية والحكومة الفرنسية في عام 1936 انتقل من موسكو إلى باريس كي يساهم في إيصال المفاوضات إلى النجاح، وذلك بدفع النواب الشيوعيين إلى تأييد استقلال سورية، ولا شك في أن هذه المهمة أوجدت نوعًا من الصلة بين بكداش وقادة الكتلة الوطنية.

4 - كوادر الحزب تختار خالد بكداش أمينًا عامًا

عاد خالد بكداش إلى دمشق في شباط/ فبراير 1937، واستقبله أعضاء الحزب الشيوعي ومؤيدوه في محطة الحجاز[27]. وسرعان ما اعتلى بكداش،

(26) هذا محتوى ما نقله يوسف خطار الحلو من مذكرات محمود الأطرش التي لا تزال مخطوطًا.

(27) يُنظر لقطات من الاستقبال في كتاب شاهد العيان جبران حلال. يُنظر: جبران حلال، **ذكريات النقابي جبران حلال**، تحقيق عبد الله حنا (دمشق: [د. ن.]، 1999)، ص 91-92. ويذكر =

عن جدارة، سدة قيادة الحزب الشيوعي؛ إذ عُقد اجتماع لكادر الحزب من سائر مناطق سورية ولبنان، وجرى انتخاب اللجنة المركزية واختيار بكداش أمينًا عامًا للحزب، فشرع بهمة لا تلين في بناء منظمات الحزب، مستفيدًا من الأجواء الإيجابية وحرية عمل الشيوعيين في العهد الوطني، بعد وصول الكتلة الوطنية إلى الحكم (1936-1939).

مع بدء الحرب العالمية الثانية في عام 1939 وسقوط باريس في يد الألمان، قامت حكومة فيشي (الفرنسية)، الموالية للهتلرية، بتضييق الخناق على الحريات في سورية، وملاحقة أعضاء الحزب الشيوعي وزجّهم في السجون. وحكم المجلس الحربي الفرنسي على بكداش غيابيًا بالسجن خمس سنوات.

رئس بكداش بين أواخر عام 1942 وأوائل عام 1943 في بيروت المؤتمر الوطني للحزب الشيوعي في سورية ولبنان. وقدّم إلى المؤتمر تقرير اللجنة المركزية الذي كان أهم ما فيه توضيح طبيعة الحرب العالمية الثانية، وأهمية مشاركة الاتحاد السوفياتي فيها، وتحويلها إلى حرب تخوضها الشعوب للخلاص من الطغيان الفاشستي والاستعماري. كما دعا إلى جلاء الجيوش الاستعمارية عن أراضي سورية ولبنان في نهاية الحرب، وهذا ما تحقق مباشرة في نهاية الحرب. وانتخب المؤتمر الوطني لجنة مركزية اجتمعت وانتخبت بكداش أمينًا عامًا للحزب في سورية، وفرج الله الحلو أمينًا للحزب في لبنان.

قاد بكداش الحزب الشيوعي في سورية ولبنان بهمة لا تلين، وطغت شخصيته القوية الكاريزمية على سائر أعضاء اللجنة المركزية، وتمكّن من قيادة الحزب موحدًا خلفه. لكن الملاحقات والضربات الموجعة التي حلّت بالحزب أيام الجمهورية العربية المتحدة أدت إلى خفوت وهج الهالة المحيطة بالأمين العام؛ فإيجابيات هذه الشخصية الفذّة كانت تحمل في طياتها عناصر سلبية[28]

= حلال أن نقولا شاوي وفرج الله الحلو كانا برفقة خالد بكداش، الذي كان يرتدي بذلة بيضاء. وذهبت جموع المستقبلين إلى بيت بكداش في حي الأكراد. ويقول حلال إنه تعرّف إلى فوزي الزعيم، وهو من مؤسسي الحزب وحامي أعضائه من الاعتداءات، في مناسبة الاستقبال هذه.

(28) يصفها بالدكتاتورية والهيمنة من كانوا حوله وأخذوا بالتالي ينفضّون من حوله.

قادت إلى نوع من تركيز القيادة تركيزًا شديدًا في يد واحدة لا رادّ لأمرها. وزاد في تفاقم الأمور انتعاش عبادة الفرد في الحركة الشيوعية العالمية، التي كرّست هذا المنحى في الفترة الستالينية[29]. وفي هذه الفترة، كان بكداش هو الآمر الناهي في كل أمر من أمور الحزب وفي تحديد سياسته، فأخذ يُبعد كوادر في الحزب عن القيادة أو يقرّب كوادر أخرين منها، بحسب قناعاته بأهلية هذا الرفيق أو ذاك. كما أنه كان «يقظًا»[30] تحسبًا لظهور منافس له في القيادة. وتبين ذلك بوضوح مذكراتُ الشيوعيين من جهة، وما سمعناه من بعض من التقيناهم من جهة ثانية، وتفسر سبب إبعاد بكداش كل مثقف يمكن أن يكون أهلًا للقيادة. ومن يتعمق في تاريخ الحزب الشيوعي السوري يلاحظ أن بكداش أبعد كثيرًا من المؤهلين للقيادة عن مراكز القرار أو سعى لتهميشهم، وبالتالي إنهاء دورهم، وأدى هذا الأمر إلى بقاء الحزب موحدًا وملتفًا حول قيادة بكداش الذي اتخذ من لبنان وبيروت قاعدة خلفية احتياطية لنشاط الحزب ولضمان سلامة كوادره. واستمرت قيادة الحزب الشيوعي موحدة تحت لواء بكداش إلى أوائل ستينيات القرن العشرين.

تعرضت قيادة بكداش في تلك الفترة لهزة عنيفة بانفصال الحزب الشيوعي اللبناني وإعلان استقلاله الفعلي عنها، وبدأت تتعاظم في الوقت نفسه أصوات الانتقاد لسياسة «الرفيق خالد» داخل الحزب الشيوعي السوري، حتى بلغت أوجَها في المؤتمر الثالث في عام 1969. ولأسباب متنوعة داخلية وخارجية، جرت في المؤتمر الثالث عملية تسوية، وأُعيد انتخاب بكداش أمينًا عامًا وإلى جانبه في المكتب السياسي أكثرية غير راضية عن أساليب قيادته السابقة في القيادة وراغبة في التغيير.. وما لبثت بذور الخلاف بين بكداش ومنتقديه أن طفت على السطح وقادت في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته إلى الانقسامات المتتالية داخل الحزب.

---

(29) أذكر أنني قرأت مقالة لخالد بكداش تحت عنوان: «ستالين الرجل، الذي كان دائمًا على حق».

(30) عبارة «كان يقظًا» قرأناها في مذكرات يوسف فيصل، الساعد الأيمن لخالد بكداش قبل أن يفترق عنه. يُنظر: يوسف الفيصل، **ذكريات ومواقف** (دمشق: التكوين للطباعة والنشر، 2006).

في الوقت الذي قاد فيه بكداش الحزب بحنكة، واتّبع سياسة جلبت الأنظار إليه وزادت من شعبيته، سواء داخل الحزب أم في صفوف الناس العاديين الذين كانوا ينظرون إلى هذه الشخصية التي تقود حزبًا شبه ممنوع، نظرة إعجاب واحترام. وكانت هذه الظاهرة أحد العوامل التي ساهمت في نجاح بكداش المدوّي في الانتخابات النيابية في عام 1954. وزاد من شعبيته والتفاف «الرفاق» حوله وإعجاب الجماهير بشخصيته مواقفه الرصينة وخطبه الرنانة في المجلس النيابي، وقدرته على عقد التحالفات وتجنب الاصطدام في المنعطفات، إضافة إلى سرعة بديهته وسيره في سياسة وطنية لفتت إليه. كما أن التعاطف الجماهيري مع سياسة الاتحاد السوفياتي المؤيدة للعرب كان له دور في ارتفاع شعبية بكداش المنادي منذ زمن طويل بالصداقة مع الاتحاد السوفياتي، وطن الاشتراكية الأول والمناصر للشعوب. لكن الوحدة بين مصر وسورية وسعي القوى المعادية والمباحث السلطانية، بالتعاون مع الاستخبارات الأميركية، قطعا الطريق على تطور سورية الديمقراطي، وأجهضا اندفاعة المجتمع المدني وسير سورية في طريق التقدم والازدهار. وهذا ما دفع بكداش إلى عدم المشاركة في التصويت في جلسة المجلس النيابي على قيام الجمهورية العربية المتحدة، محذّرًا من سوء العاقبة[31]، وحدث ما حذّر منه. الحزب الشيوعي السوري لم يكن معاديًا للوحدة العربية الديمقراطية، لكنه كان مناوئًا للوحدة القائمة على الهيمنة والاستبداد.

أدت الحملة الشعواء ضد الحزب الشيوعي أيام الجمهورية العربية المتحدة، بحجة أنه «حزب شعوبي» معاد للقومية العربية، وغياب خالد بكداش عن مسرح الحوادث، ومنعه من دخول سورية بصورة شرعية أيام الانفصال،

---

(31) علينا أن نأخذ في الحسبان خوف خالد بكداش من اعتقاله أو الاعتداء عليه في حال حضوره جلسة المجلس النيابي، وإدلائه برأي الحزب المطالب بوحدة اتحادية ديمقراطية. ونحن نرى، بناءً على وعينا تلك المرحلة جيدًا، أن بكداش ما كان ليخرجَ سالمًا لو حضر جلسة التصويت على قيام الجمهورية العربية المتحدة، التي حلّت الأحزاب وأزالت معالم الحياة الديمقراطية التي نعمت بها سورية في مرحلة المجلس النيابي 1954-1958. وأعرب بكداش في أحاديثه عن افتخاره بأنه كان يتخفّى أو يغادر البلاد كلما «شمّ» رائحة الاعتقال.

إلى إضعاف مواقعه القيادية، في وقت أخذت تظهر فيه قيادة جديدة شابة ناضلت بشجاعة أيام الإرهاب المباحثي السلطاني أو صمدت في السجون. وما عاد من الممكن قيادة الحزب بالأساليب السابقة، ولا سيما أن رياح التغيير في الاتحاد السوفياتي، بدءًا من المؤتمر العشرين وانتقاد السياسة الستالينية «الحديدية» التي كان بكداش يسير على هداها، أضعفت مواقعه. وكانت ثالثة الأثافي إعلان الحزب الشيوعي اللبناني في مؤتمره استقلاليته الفعلية عن قيادة بكداش، وتوجيه سلسلة من الانتقادات إلى الماضي، المسؤول عنه بكداش، بحسب قولهم.

5 - محطتان حرجتان

من المحطات الحرجة التي واجهت قيادة «الأمين العام» خالد بكداش للحزب الشيوعي اثنتان:

- **قرار هيئة الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين** بين العرب واليهود، وموافقة الاتحاد السوفياتي عليه، وإعلان بكداش، باسم الحزب، تأييده الموقف السوفياتي. هذا التأييد أدى إلى تصدّع في صفوف الحزب، لكن بكداش استطاع أن يرأب الصدع، بما كان يملكه من مؤهلات قيادية. وكان الأخطر في هذا الموقف الذي اتخذه بكداش أن القوى المعادية للحزب نجحت بلا عناء في تأليب الجماهير ودفعها إلى مهاجمة مكتب الحزب، ما جعل ثلة من الشيوعيين في معركة دفاعية غير متكافئة، ذودًا عن «شرف حزبهم» ببسالة وجرأة لا توصفان، في وقت كان بكداش قد غادر دمشق إلى بيروت، محاولًا قيادة معركة الدفاع عن المكتب عبر الهاتف[32].

---

(32) نشر عدد ممّن كانوا في مكتب الحزب للدفاع عنه، ومنهم عدنان البني، ذكرياتهم في مجلة **دراسات اشتراكية** الدمشقية في تشرين الثاني/نوفمبر 2007، ص 12 وما يليها. كما أفاض مصطفى أمين في كتابه **صفحات من تاريخ الوطن، أحداث وذكريات** بالكلام على حادثة الهجوم على مكتب الحزب الشيوعي، مشيرًا إلى تظاهرة تجمع بين عناصر من الإخوان المسلمين والسوريين القوميين وحزب فيصل العسلي والغوغائيين اتجهت إلى مكتب الحزب الشيوعي لمحاصرته وحرقه... وعقب صدور موقف الاتحاد السوفياتي من قرار التقسيم، أصدرت وزارة الداخلية قرارًا بحل الحزب الشيوعي، =

ليس هدفنا هنا الدخول في تفصيلات اتخاذ ذلك القرار، وإنما نريد الإشارة إلى أن ذلك القرار وجّه ضربة أليمة إلى الحزب الشيوعي، وأفقده لمدة أعوام عدة القدرة على كسب عدد كبير إلى صفوفه؛ إذ أصبح في نظر جمهور واسع مُدانًا، وكأنه هو الذي قسّم فلسطين، وعملت القوى المعادية بنشاط وذكاء على وضع وطنية الحزب الشيوعي موضع شبهة.

- **قضية الموقف من الجمهورية العربية المتحدة**: إن كنا نرى أن قيادة خالد بكداش أخطأت في الموقف الذي اتخذته من قرار التقسيم، فإننا لا نراها مسؤولة عن الحملة الظالمة التي شنتها قوى المباحث السلطانية، وبدعم من «الأميركان»، للقضاء على الحزب الشيوعي بحجة أنه معاد للجمهورية العربية المتحدة. كما أننا نرى أن قيادة الحزب الشيوعي سارت وفق سياسة قومية عربية ذات محتوى ديمقراطي لا يُشقّ لها غبار. وتبقى إشكالية غياب بكداش عن حضور جلسة المجلس النيابي وقول كلمته في موقف الحزب الشيوعي، وتأييده الوحدة الاتحادية الديمقراطية ومعارضته الوحدة الاندماجية ذات الطابع الاستبدادي. ويتبيّن من ذكريات شاهد العيان مصطفى أمين أن بكداش خاف سوء العاقبة والاعتقال إذا ما ألقى كلمته، أو حتى منعه من إتمامها، فآثر السلامة ومغادرة البلاد على جناح السرعة...[33]. والواقع أن إشكالية الانسحاب أو المواجهة بحاجة إلى دراسة متأنية، وإلى انتظار ما يُكشف من وثائق أو يُكتب من مذكرات، وربما تظهر مذكرات لبكداش تلقي الأضواء على هذا الأمر.

= وتحريم نشاطه، وملاحقة أعضائه. يُنظر: مصطفى أمين، **صفحات من تاريخ الوطن: أحداث وذكريات** (بيروت: دار الينابيع، 2006).

(33) يذكر مصطفى أمين في كتابه أنه كان من الحاضرين اجتماع القيادة لمناقشة مسألة مشاركة خالد بكداش، ممثّل الحزب الشيوعي في المجلس، أو مقاطعة الجلسة: «كان خالد مترددًا بين الحضور أو مقاطعة الجلسة. فرج الله الحلو اقترح أن يحضر خالد الجلسة ويلقي كلمته التي توضح رأي الحزب ثمّ ينسحب. وبعد نقاش طويل بين المشاركة في الجلسة أو المقاطعة، أصرّ خالد على عدم حضور الجلسة، وكان خائفًا من اعتقاله بعد إلقاء كلمته ومغادرة المجلس. وبسبب إصرار خالد على التغيّب عن الجلسة، وافق الجميع على رأيه. وكُلّفت (والكلام لأمين) بحجز أربع بطاقات لخالد وزوجته وولديه على شركة الخطوط الجوية التشيكوسلوفاكية...».

غياب خالد بكداش عن أرض الوطن، والضربات الأليمة التي تلقاها الحزب الشيوعي على يد المباحث السلطانية، والشعور الشعبي المعادي للحزب الشيوعي بسبب عدم حضور نائبه بكداش جلسة المجلس النيابي، كل ذلك نشر بذور النقد لسياسة «الرفيق خالد»؛ ذلك النقد الذي بدأ همسًا ثمّ سرعان ما ظهر على السطح.

6 - تصدع الزعامة والانقسامات

ليس هدفنا هنا تناول سياسة خالد بكداش بدقائقها، بل عرض لمحة عامة عن هذه الشخصية المهمة في إطار البحث عن صعود الحركة الشيوعية السورية وهبوطها. أما دوره في عمليتي الصعود والهبوط، فهو بحاجة إلى كتاب مستقل. وسنكتفي هنا بعرض موجز لدوره في الصعود والهبوط من دون أن ننسى العوامل الداخلية والخارجية في هذه العملية.

انتسب خالد بكداش إلى الحزب الشيوعي في عام 1930، وانتُخب بالإجماع أمينًا عامًا للحزب في اجتماع كوادره في عام 1937. كما جُدد انتخابه بالإجماع في المؤتمر الوطني (وهو ما اصطُلح على تسميته بالمؤتمر الثاني) في أوائل كانون الثاني/ يناير 1943. وفي المؤتمر الثالث في عام 1969، جرى انتخابه بالإجماع أمينًا عامًا. لكن الإجماع هذه المرة كان إجماعًا أعرج؛ إذ إن قوى وازنة داخل المؤتمر وفي صفوف الحزب كانت ترغب في التجديد والحد من سلطات الأمين العام وإجراء نقلة نوعية في سياسة الحزب تجاه عدد من القضايا. ولا ندري هل لمس خالد بكداش هذا التيار الجارف آنذاك، أم أنه قدّر أن باستطاعته التغلب على المنادين بالتغيير. ولم تكن الانقسامات التي جرت بصورة متتالية إلا تعبيرًا عن الأمور التالية:

- فوات زمن الأساليب القديمة في السياسة، وظهور قوى داخل الحزب أصبحت على مستوى من النضج ما يؤهلها للوقوف في وجه السياسة القديمة التي ولّى زمانها.

- الاستياء المتنامي من أسلوب الأمين العام في قيادة الحزب وطريقته في معاملة الكادر المحيط به من «تقريب أو إبعاد»، بحسب رأي الأمين العام.

وهذا الاستياء ولّد حقدًا دفينًا لدى الكوادر التي رأت أنها أُهينت في فترة من الفترات، وسكتت على الضيم. وبعد أن ضعُفت القيادة، بدأت تلك الكوادر ترفع صوتها محتجة بأساليب مختلفة.

– التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الجارية في سورية كان لها، بعجرها وبجرها، دور في هذا المجال.

– التغيرات الجارية في الاتحاد السوفياتي، وسيره في طريق الانهيار في ثمانينيات القرن العشرين، ومن ثمّ انهياره السريع، كل ذلك كان له دور أساس في كثرة الانقسامات وضعف مواقف خالد بكداش وفوات زمن الطروحات السابقة.

هكذا انفضّت الأكثرية الساحقة من قيادة الحزب الفاعلة والوازنة من حول قائدها السابق، وبعضها شرع في توجيه الهجمات إلى القائد الذي كان محبوبًا في الأيام الخوالي.

بسبب تلك الأجواء، وانفضاض معظم الكوادر الفاعلة والمؤثرة وذات مستوى من النضج الثقافي، حدث فراغ في القيادة وضعف لدى الكوادر المتحلقة حول الأمين العام، بغضّ النظر عن إخلاصها. ومع الفراغ الحاصل في القيادة الضعيفة المحيطة ببكداش، وتقدم سن «الأمين العام» وزحف الشيخوخة وما رافقها من ضعف أمام «أهل البيت»، مع أسباب أخرى نجهلها، انفتح باب توريث زوجته وصال فرحة، ثم ابنه عمّار، على مصراعيه.

هكذا أخذ ذلك النجم الساطع في منتصف القرن العشرين، مرحلة صعود الحركة الشيوعية، يفقد تدريجًا بريقه نتيجة عوامل داخلية وخارجية لم يكن فيها شأن لإرادته. لكن لا يمكن أن نغضّ الطرف عن العوامل الذاتية، ومنها زحف الشيخوخة التي أفقدت «الأمين العام» القدرة على معالجة الأمور، ووصول الأوضاع إلى ما هو معروف[34].

---

(34) نسوق هنا مثالًا، فيه مقارنة بين مرحلة الصعود لدى تلك الشخصية الكاريزماتية «أبي عمار الشوكة في عين الاستعمار» (بحسب تعبير أنصاره في عراضاتهم) في انتخابات المجلس النيابي، وفوزه المدوّي في عام 1954، وصعوده إلى القمة من خلال ما أبداه من فروسية وكياسة وسرعة بديهة في =

7 - الستالينية والحزب الشيوعي

حتى بداية الحرب العالمية الثانية في عام 1939، لم تظهر في أدبيات الحزب الشيوعي أي إشارة تعظيم لستالين. ومع تصاعد المقاومة السوفياتية للغزو الهتلري، بدأت مظاهر تعظيم ستالين تظهر في أدبيات الحزب الشيوعي تدريجًا باعتباره قائد المقاومة ورئيس الدولة السوفياتية التي أخذت جيوشها تتقدم نحو الشرق إلى أن استولت في أيار/مايو 1945 على برلين عاصمة الدولة النازية. وهنا احتلّ ستالين موقعًا خاصًا في أفئدة الشيوعيين وأنصارهم، ونال احترام قوى سياسية متعددة مناهضة للفاشستية اعترافًا بـ «عبقريته» في قيادة المعارك إبان الحرب، وبتمكنه من نقل روسيا من بلد إقطاعي متخلف إلى بلد مصنّع يبني الاشتراكية.

اتصفت الأعوام التي أعقبت الحرب وحتى وفاة ستالين في عام 1953، بسير الحزب الشيوعي السوري (واللبناني) على هدى خط السياسة العالمية للاتحاد السوفياتي، وفي مقدمها قضية الدفاع عن السلام العالمي الذي احتلّ حيّزًا مهمًّا من سياسة الحزب الشيوعي. وعلى الرغم من تصاعد وتيرة تعظيم ستالين والمبالغة في وصف مزاياه ووضعه في مصاف «الآلهة»، وهو «الرجل الذي كان دائمًا على حق»، بحسب تعبير زعيم الحزب الشيوعي خالد بكداش، فإن ظاهرة الستالينية لم تؤد إلى تعميق نظام شمولي، وبقيت التوتاليتارية (بوجهها الستاليني) طافية على السطح، ولم تدخل في أعماق التجمعات اليسارية المؤيدة للسوفيات. والظروف الموضوعية التي نشأت ونمت على أساسها الستالينية في الاتحاد السوفياتي[35] لم تكن موجودة في المشرق العربي.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن اليسار الشيوعي كان يجهل فظائع ستالين، ولم يَدُرْ في خلده ما جرى من تجاوزات في الاتحاد السوفياتي بعد إحكام

= المجلس النيابي (1954-1958)، وهو زهرة برلمانات سورية. نقارن تلك المرحلة بمرحلة هبوط خالد بكداش إلى مستوى ترشيح نفسه لمجلس الشعب في عام 1973، وشتان بين المجلسين...

(35) نذكر منها: انحسار المد الثوري في أوروبا والعالم؛ عزلة الاتحاد السوفياتي؛ تخلف اقتصاد روسيا؛ ضعف طبقتها العاملة.

القبضة الستالينية عليه، حيث غطّت حرارة النضال الوطني (ضد الاستعمار) والكفاح الطبقي (ضد الاستغلال الاقطاعي) على غيرها من الأمور. وكانت الدولة السوفياتية في نظر الشيوعيين وأنصارهم دولة العمال والفلاحين وأول دولة في العالم تسعى لبناء الاشتراكية، فهي الأنموذج المحتذى. وساهمت الدعاية السوفياتية في إضفاء صفات ومزايا على ستالين قائد هذه الدولة، ونسجت حول شخصه قصصًا وأساطير ليست من عالم الواقع. كما أدت مواقف التأييد السوفياتية للقضايا العربية دورًا في تجميع قوى جديدة مساندة (من الوجهة القومية) للخط السوفياتي.

هذه العوامل مجتمعة ساهمت في زيادة شعبية ستالين وفي رغبة كثيرين في سلوك طريقه، وطريق ستالين هنا لا يعني في نظر العدد الأكبر من محبي الستالينية السير في نظام شمولي بقدر ما كان يعني السير في طريق التحرر الوطني وطريق التقدم والاشتراكية وتوطيد الاستقلال. ولهذا، لم يكن طرح قضية ما يسمى «التوتاليتاريا» السوفياتية على بساط البحث. هذا مع العلم أن عددًا من القادة الشيوعيين السوريين (واللبنانين) تأثروا بالمواقف الستالينية في قيادة الحزب واتخاذ القرارات.

أما اليسار القومي، فكانت له مواقف متنوعة من الاتحاد السوفياتي تراوحت بين الهجوم العنيف والمهادنة التي تطورت إلى تأييد عززه الموقف السوفياتي المؤيد للتحرر القومي العربي. ولنا من موقف جمال الأتاسي الوارد سابقًا خير أنموذج لموقف اليسار القومي السائر باتجاه الماركسية.

الفصل الثالث عشر

من الشخصيات الفكرية
في الحياة الحزبية السورية

أولًا: عبد الرحمن الشهبندر
علَم نهضوي وزعيم وطني وخطيب مفوّه

ولد الشهبندر في دمشق لأسرة رقيقة الحال[1]. وبفضل مساعدة قريبه التاجر حسن القتلان له، أتمّ تعليمه الابتدائي والإعدادي في مدارس دمشق، ثم انتقل في عام 1896 إلى بيروت، حيث درس في الكلية السورية الإنجيلية، وألقى في حفلة التخرج في عام 1901 خُطبة في التقليد، حمل فيه على الجمود بأنواعه حملة شعواء. عاد إلى دمشق وانضم إلى حلقة الشيخ طاهر الجزائري التنويرية، ثم قفل راجعًا إلى بيروت لدراسة الطب في الكلية السورية الإنجيلية، ونال في عام 1906 شهادة الدكتوراه في الطب بدرجة امتياز، ولهذا ألقى كلمة الطلاب في حفلة التخرج بعنوان «التسامح» أو «التساهل»، حمل فيها على التعصب حملة مماثلة لحملته على التقليد.

بدأ نجم الشهبندر يلمع في ميداني الطب والفكر السياسي بعد عودته من بيروت في عام 1906 واستقراره في دمشق. دخل الميدان السياسي والفكري وهو لا يملك من الأطيان ورأس المال إلا علمه الطبي وثقافته الواسعة، وربما من هنا يفهم المرء نزعته الاشتراكية، واهتمامه بالقضايا الاجتماعية وإحساسه بامتيازه الفكري والمعرفي على باقي زملائه، سليلي العائلات الإقطاعية والتجارية ووجوه الأحياء.

كتب الشهبندر بين عامي 1909 و1914 عددًا من المقالات في الجريدة الوطنية الدمشقية **المقتبس**، لصاحبها محمد كرد علي. ونشط في الجمعية

(1) قمنا بتلخيص ما يتعلق بالشهبندر من (كتابنا). يُنظر: عبد الله حنا، **عبد الرحمن الشهبندر، 1879-1940: علم نهضوي ورجل الوطنية والتحرر الفكري** (دمشق: دار الأهالي، 1989).

الإصلاحية الدمشقية التي أنشئت في عام 1913، مؤيدة الجمعية الإصلاحية البيروتية في المطالبة بالإصلاح وإعطاء القوى البرجوازية (التجارية) في المدينتين قسطًا من الحكم الإداري والحرية الاقتصادية.

عندما شعر الشهبندر في أيام الحرب العالمية الأولى - وكان طبيبًا لجمال باشا - بأن دوره في الاعتقال والإعدام حان، هرب في تشرين الثاني/نوفمبر 1915 عبر بادية الشام إلى البصرة، ومنها إلى الهند، فمصر. وفي الأخيرة شارك في الحركة الوطنية الشامية الناشطة آنذاك.

بعد انهيار الدولة العثمانية في عام 1918 وتأسيس الدولة الوطنية العربية (الفيصلية)، عاد الشهبندر إلى دمشق، وكان في طليعة القوى الوطنية المطالِبة بعدم الرضوخ للاستعمار الفرنسي. وعندما قويت شكيمة العناصر المعادية للاستعمار، تشكلت في 3 أيار/مايو 1920 وزارة هاشم الأتاسي، واحتل الشهبندر فيها منصب وزير الخارجية. وبعد هزيمة المقاومة الوطنية في ميسلون في 24 تموز/يوليو 1920 واحتلال المستعمرين الفرنسيين دمشق، حُكم على الشهبندر بالإعدام، الأمر الذي اضطره إلى مغادرة دمشق واللجوء مرة ثانية إلى مصر، حيث بقي حتى عودته في تموز/يوليو 1921، بعد صدور العفو عن الوطنيين المؤيدين للدولة الوطنية العربية.

اغتنم الشهبندر فرصة عودة الأميركي المستر كراين إلى دمشق، بأن بادر إلى بدء حملة مناهضة للانتداب الفرنسي، فنظم لقاءات واسعة مع الأهالي في عدد من أحياء دمشق، واستغل مناسبة توديع المستر كراين في 6 نيسان/أبريل 1922 لجمع جمهور ضخم، ضم عددًا كبيرًا من النساء، أخذ ينشد الأناشيد الوطنية ضد الحماية والوصاية. أما الشهبندر، فختم خطابه أمام حشد كبير قائلًا: «فليحيَ الاستقلال التام ولتحيَ شجرة الحرية النامية».

كانت ردة فعل السلطات الفرنسية سريعة وعنيفة؛ إذ قامت باعتقال الشهبندر ومحاكمته وزجه في سجن جزيرة أرواد. وبعد أن أمضى في السجن نحو تسعة عشر شهرًا، أُطلق في 12 تشرين الأول/أكتوبر 1923.

هناك، في حجرة السجن، ومن وراء القضبان، ترجم الشهبندر كتاب ديزل بورنس **في السياسة الدولية** الصادر في لندن في عام 1920، ونشره في دمشق في عام 1925 مع مقدمة طويلة له، أعلن فيها سروره بتقدم الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا وإعجابه بالولايات المتحدة (آنذاك). كما أكد الشهبندر في مقدمته «أن الأسباب الاقتصادية تحدث الثورات الاجتماعية» وأن المظالم القومية والمنافسات الاقتصادية هي التي تسبب الحروب. ودعا إلى الثورة الاجتماعية بلا عنف وإراقة دماء.

في أواخر عام 1924 وأوائل عام 1925، شرع الشهبندر في تأسيس حزب يحوز الشرعية ويقود النضال الوطني، فكان حزب الشعب في أيار/ مايو 1925 بزعامته، وهو أول حزب سياسي اعترفت به السلطة الفرنسية بعد الاحتلال في تموز/ يوليو 1920.

على الرغم من عدم دعوة حزب الشعب إلى الثورة المسلحة واقتصاره على «الدعوة إلى الثورة الفكرية السلمية» والسعي «لتحقيق مبادئه بالطرق القانونية»، فإن بعض أعضائه، وفي مقدمهم الشهبندر، سار، وإن بتردد، في طريق التهيئة السرية للثورة المسلحة.

التحق الشهبندر بالثورة في أواخر آب/ أغسطس 1925، وبذل قصارى جهده، بالتعاون مع قائد الثورة سلطان باشا الأطرش، لتوحيد قوى الثورة. وبعد أن أقام مدة في جبل العرب، معقل الثورة، وصل في 12 نيسان/ أبريل 1926 إلى الغوطة لتنظيم أمور الثورة فيها، ثم عاد إلى الجبل.

لم تُكلَّل مساعي تأجيج نيران الثورة الوطنية بالنجاح مرة أخرى، وتمكن الفرنسيون من السيطرة على الموقف عسكريًا وتوجيه ضربات متتالية إلى المجموعات الثائرة في أواخر عام 1926 ومستهل عام 1927. ولهذا، لم يبق أمام الشهبندر وغيره من المشاركين في الثورة إلا طريق اللجوء السياسي إلى إحدى الدول العربية، خصوصًا أن المجلس العدلي الفرنسي أصدر في حق الشهبندر حكمًا بالإعدام بسبب مشاركته في الثورة التي اعتبرها المستعمرون تمردًا وعصيانًا وخرابًا للبلاد.

التجأ الشهبندر إلى القاهرة في 7 آذار/ مارس 1927، وهناك، لم ينكس علم النضال الوطني بل استمر، إلى جانب عمله الطبي، يكافح ويناضل من دون أن يقطع الصلة بالحركة الوطنية السورية. وخصص في الوقت نفسه جزءًا من وقته للعمل الفكري ترجمة وإبداعًا، فنشر سلسلة من المقالات في مجلتي **المقتطف** و**الهلال** القاهريتين، إضافة إلى الخطب التي ألقاها ونشرتها الصحف المصرية والعربية.

في عام 1936 طبع الشهبندر مجموعة مقالاته المنشورة في **المقتطف** بدءًا من عدد شباط/ فبراير 1932 في كتاب صدر في القاهرة في أوائل عام 1936 تحت عنوان: **القضايا الاجتماعية في العالم العربي**، ومنه اقتطفنا مقاطع ذُكِرت في الفصل الذي يحمل عنوان «حزب الشعب».

عاد الشهبندر إلى دمشق في أواسط أيار/ مايو 1937 بعد أن صدر في نيسان/ أبريل 1937 عفو شامل عن المشاركين في الثورة، وفي مقدمهم الشهبندر وسلطان باشا الأطرش. وكان استقبال الشهبندر استقبالًا منقطع النظير، شرع بعده في زيارة أحياء دمشق، التي ألقى فيها أربعين خطبة في واحد وعشرين يومًا متتابعًا، لم يحص المحصون عليه فيها لُحنة واحدة معادة أو رأيًا مكررًا. وكانت الحفلات والخطب تجري في البيوت الدمشقية القديمة، وغالبًا في الليل.

دخل الشهبندر في صراع، يطول الحديث عنه، مع بعض قادة الكتلة الوطنية التي وصلت إلى «جزء» من السلطة بموجب معاهدة 1936 بين فرنسا وسورية. وفي ضحى السادس من تموز/ يوليو 1940 اغتيل الشهبندر غدرًا في عيادته بدمشق. وكشف التحقيق عن الجناة المنفذين من الحلقة الدنيا، إلا أنه لم يستطع (أو لم يرغب في) أن يصل إلى الجناة من الحلقة العليا وحتى المتوسطة.

أثار هذا الاغتيال اضطرابًا في النفوس وقلقًا في الخواطر، وشغل الناس بتتبع أخبار اعتقال الجناة والمتهمين وبالمحاكمة التي نشأت عنه حينًا من الزمن. وتضاربت الآراء حول دوافع الاغتيال، وهي ثلاثة:

– دوافع سياسية ناجمة عن الخصومة بين الشهبندر ومنافسيه في الكتلة الوطنية، وتحديدًا جميل مردم بك.

– رغبة السلطات الفرنسية في تصفية هذه الشخصية الوطنية المناهضة لها، وإلصاق التهمة بأعداء الشهبندر السياسيين، أي برجال الكتلة الوطنية.

– الدافع الأيديولوجي، أو بالأصح دافع أولئك النفر الذين لم ترقْهم المنطلقات الفكرية التنويرية النهضوية الجريئة التي طرحها الشهبندر بصراحة وعزيمة لا تلين.

مثّل الشهبندر فكريًا يسار عصر النهضة، أو بالأصح أحد تيارات ذلك اليسار النهضوي الذي شرع يطرح آراءه في خضم عصر النهضة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر. وكان اغتيال الشهبندر على يد تلك الفئة المنغلقة المتزمتة بمنزلة تحذير للمنادين بحرية الفكر العربي والداعين إلى العقلانية والعلمانية والتنوير والسير بالمجتمع العربي خطوات إلى الأمام في ميدان التقدم الحضاري.

جاء في بيان «جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي» في دمشق الصادر بعد اغتيال الشهبندر المقطع التالي: «إذا صح أن التهوّس الديني ساعد» على اغتيال الشهبندر، «كان معنى ذلك أن العالم العربي يعيش في بؤرة التقهقر الاجتماعي، وأن حرية الفكر في بلاد العرب أصبحت في خطر، وأن كل مفكر لا يستطيع التفوه بما يعود على الحضارة العربية بالتقدم».

ثانيًا: عبد الرحمن الكيّالي من قادة الكتلة الوطنية ورئيس الحزب الوطني

ولد عبد الرحمن ابن الشيخ عبد القادر طه الكيالي في حلب في عام 1877، وبعد أن تخرج في المكتب السلطاني في حلب، انتسب إلى الجامعة الأميركية في بيروت، ونال منها في عام 1914 شهادة في الطب. انتُخب، بوصفه من زعماء الكتلة الوطنية، نائبًا عن حلب في ثلاث دورات: 1928

و1936 و1943، وشغل منصب وزير العدلية والمعارف والأشغال (1936-1938) في حكومة جميل مردم بك، وهي حكومة الكتلة الوطنية التي وقّعت معاهدة 1936 مع الفرنسيين واستلمت جزءًا من السلطة. كما أنه تقلد منصب وزارة العدل في 19 آب/ أغسطس 1943 في حكومة سعد الله الجابري، وهي أول حكومة وطنية بعد الاستقلال وإلغاء الانتداب. وفي عهد وزارة فارس الخوري 14 تشرين الأول/ أكتوبر 1944 تقلد حقيبتي وزارتي العدل والأشغال العامة، وعُهدت إليه شؤون الأوقاف والإفتاء. كما أنه اشترك في تمثيل سورية في منظمة الأمم المتحدة في دورة أيلول/ سبتمبر 1948، وساهم في الميدان الاقتصادي، وكان نائبًا لرئيس مجلس إدارة شركة الغزل والنسيج في حلب في الخمسينيات، ورئيسًا لجمعية العاديات في حلب، وعضو المجمع العلمي العربي في دمشق[2].

ارتبط اسم عبد الرحمن الكيالي مع عدد من الوطنيين بالكتلة الوطنية التي قادت النضال الوطني في الثلاثينيات، بعد انتهاء فترة الكفاح الوطني المسلح في عام 1927. وألقى في عام 1932، أمام لجنة الانتدابات في جنيف، بيانًا رد فيه على بيان المفوض السامي. وطبع هذا البيان في حلب في عام 1933 تحت عنوان «رد الكتلة الوطنية على بيان المفوض السامي للجمهورية الفرنسية في سوريا ولبنان»، حمل فيه بجرأة على سياسة الانتداب الفرنسي وعلى أنصار الانتداب في الداخل، ومنهم قاضي دمشق الشيخ تاج الدين الحسني.

بعد انفراط عقد الكتلة الوطنية، أسس الكيالي مع عدد من الأعضاء السابقين في الكتلة الحزب الوطني في نيسان/ أبريل 1947. وأصبح رئيسًا لهذا الحزب فترة من الزمن، لكن النجاح لم يحالفه في انتخابات 1954، فانصرف إلى ميدان التأليف والكتابة عن تاريخ النضال الوطني والدعوة إلى أفكار عصر النهضة.

---

(2) جورج فارس، **من هم في العالم العربي** (دمشق: مكتب الدراسات السورية والعربية، 1957)، ج 1، ص 245.

ألّف الكيالي كراسًا من 18 صفحة نشره في حلب في عام 1957 تحت عنوان: **رسالة عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه**، وكتابًا تحت عنوان **شريعة حمورابي: أقدم الشرائع العالمية**، نشره في حلب في عام 1958. ونلاحظ في هذا الكتاب اهتمام الكيالي بالأوضاع الاقتصادية السائدة أيام حمورابي، وإلقاء الأضواء على الحياة الاجتماعية ودور العبيد. ثم ألّف كتابًا آخر تحت عنوان **أضواء وآراء** نشره في حلب في عام 1959 تناول فيه فيزيولوجيا الوعي وفرويد ومذهب التحليل العقلي والرؤيا والجرائم وفكرة الألوهية وكيف نشأت. ولنقرأ ما كتبه في الصفحة السابعة:

«ومع أن الإسلام دين العقل والبرهان، فإن المسلمين في مصر وسوريا والعراق والهند وتركيا والعجم وفي غيرها من الممالك الإسلامية لا تزال لهم عادات وعنعنات وطقوس يمارسونها كأنها من مقتضيات الإسلام وهي في الحقيقة خارجة عنه وعن تقاليده. ومن بقايا الوثنية القديمة ومن بقايا المسيحية واليهودية والقبطية والفينيقية التي كانت سائدة في البلاد التي فتحها الإسلام».

عالج الكيالي في كتابه هذا أوضاع الإسلام وغيره من الديانات، وقال عن الديانة المسيحية أنها «كانت تؤمن في أول عهدها وتطور اعتقادها بالإله الواحد»، ثم تطورت «إلى القول بالتثليث». وانتقد الكيالي اعتقاد من يصرون أن دينهم وحده على حق. وأشار إلى أن «اختلاف العقائد سبب الثورات الدموية». ولهذا، فهو يخاطب الطلاب والطالبات قائلًا: «إنكم ورثة الأجيال وآمال المستقبل الذهبية»، ودعاهم إلى «مقاومة التفرقة والتعصب الطائفي والجنسي».

على الرغم من اعتماد الكيالي على التاريخ العربي الإسلامي واستمداد الأمثلة منه، فإنه يكثر في الوقت نفسه من سوق الأمثلة والوقائع الكثيرة المستقاة من الغرب. ومع نتاجه الثرِّ هذا، فإن أهم عمل قام به وأنجزه في الأعوام الأخيرة من حياته هو كتابة تاريخ الحركة الوطنية السورية، مستندًا إلى ما يملك من صحف وثروة وثائقية مهمة من جهة، ومعتمدًا على ما تختزنه ذاكرته من حوادث شارك فيها مشاركة فعلية. ويبدو واضحًا من هذا السِفر أنه كان سياسيًا أكثر منه طبيبًا.

ضم مؤلَّفه بين عامَي 1916 و1939 أربعة مجلدات صدرت في حلب في أعوام 1958 و1959 و1960 تحت عنوان: **المراحل في الانتداب الفرنسي ونضالنا الوطني**. ولا بدّ لكل من يؤرخ لسورية في مرحلة الانتداب الفرنسي الاستعماري من الرجوع إليه، الغني بالوثائق والغزير بالمعلومات والشروح المستندة إلى خبرة مؤلِّفه الشخصية.

تبدو الروح القومية العربية واضحة جياشة في كتابات الكيالي، وفي مقدمها كتاب **المراحل**.. الذي اختتم الكيالي، عضو اللجنة العليا للكتلة الوطنية ورئيس الحزب الوطني العام سابقًا، مقدمته بالعبارة التالية: «وكل ما أتمناه أن أكون قد وفِّقت لتقديم تاريخ صادق وصورة صحيحة عن جهادنا القومي ونضالنا الوطني»[3].

ثالثًا: دكتور الحقوق عبد الوهاب حومد
مثقف مستنير وخريج باريس وقيادي في حزب الشعب

يتبدى الفكر المستنير لمثقف حزب الشعب واضحًا في المقالة التي نشرها عبد الوهاب حومد (دكتور الحقوق، خريج فرنسا ونائب حلب) في أثناء انتخابات الجمعية التأسيسية في افتتاحية جريدة **الشعب** بعنوان «في شخصيتنا ونظامنا جذور الكارثة»، جاء فيها[4]:

«... إن من واجب الجيل الناشئ أن يقيم شخصيته وثقافته على أسس اشتراكية تقدمية، ويشيد صرح وطن شامخ لا يكون فيه محل للجهل والجوع والمرض والإقطاعية والرجعية»؛ «... وإنه لمن التغرير بالأمة، أن نبحث عن أسباب هزيمتنا في تألب المعسكرين الشيوعي والرأسمالي علينا، دون أن نبحث في مسؤوليتنا نحن.. الذي انهزم نظام متداع نخر، أمام نظام متطور متين، وثقافة منحلة في نظام إقطاعي أمام ثقافة قوية في نظام ينظر إلى الأمام.. إن الذي

---

(3) عبد الرحمن الكيالي، **المراحل: في الانتداب الفرنسي وفي نضالنا الوطني من عام 1926 حتى نهاية عام 1939: الجزء الأول** (حلب: مطبعة الضاد، 1958)، ص 151.

(4) **الشعب** (حلب)، 2/ 3/ 1949.

انهزم في فلسطين، الجيل الماضي، الذي تثقف في مدرسة القرون الوسطى، هذا الجيل الذي يقاوم الضريبة التصاعدية، ويتجهم لمجانية التعليم، ويستخف بالقوانين والأنظمة ويزدري العامل ويسطو على الفلاح، ثم يتنكر للضرائب العادلة، كضريبة الدخل وضريبة الأموال المنقولة. إن من واجب الجيل الناشئ أن يقيم شخصيته وثقافته على أسس اشتراكية تقدمية ويشيد صرح وطن شامخ لا يكون فيه محل للجهل والجوع والمرض والإقطاعية والرجعية».

هكذا، نرى أن حومد يهاجم الإقطاعية كفكر مسؤول عن هزيمة فلسطين، لكنه لا يدعو إلى إزالة الملْكية الإقطاعية وتوزيع أراضيها بين الفلاحين. وحومد، المعروف في ما مضى بأنه من «يسار حزب الشعب»، يحقق من وراء مقالته جملة غايات؛ فهو لا يغضِب ملّاك الأرض، ويرضي الليبراليين، وهو منهم، بهجومه على الثقافة الإقطَاعية المنحلّة، ويحقق سياسة حزب الشعب في الهجوم على الحزب الوطني وإزاحته عن الحكم بصفته مسؤولًا عن هزيمة فلسطين، والحلول محله.

في 11 آذار/ مارس 1955 ألقى حومد محاضرة بعنوان «الاشتراكية الدستورية»، نشرها حزب الشعب في كراس في عام 1956، مع توطئة للكراس بقلم حميد حميد باشا، أمين سر حزب الشعب، الذي كتب فيها عن الاشتراكية ما يلي[5]: «... ولعل الاشتراكية هي السبيل الصحيح، التي تضمن للناس حياة حرة كريمة، تحقق فيها العدالة الاجتماعية، لا تستغل فيها فئة فئة أخرى، ولا يستعبد فيها أفراد قلائل، أمة بأسرها».

نقتطف في ما يلي مقاطع من هذه المحاضرة المهمة والمعبِّرة عن الأجواء السائدة في خمسينيات القرن العشرين[6]:

«فلسفة الاشتراكية تفرض علينا في هذه المرحلة تشجيع الرأسمال الوطني.. لكي نهيئ للتطور أسبابه.. نشترط تحديد الأسعار...»؛ «الاشتراكية

---

(5) عبد الوهاب حومد، **الاشتراكية الدستورية** (حلب: [د. ن.]، 1956)، ص 3.

(6) المرجع نفسه، ومنقول عن عدد من صفحات من الكراس.

الثورية اجتاحت العالم الشرقي، وتجتاح أكثر النصف الثاني من العالم الاشتراكية التطورية، وليس لنا بد إلا تبنّي إحداهما. ولا يمكن أن نبقى في معزل عن الحركات الإشعاعية العالمية»؛ هناك عدة أنواع من الاشتراكيات، فأي نوع منها يتلاءم وواقعنا؟.. اشتراكية رأسمالية؟ أم اشتراكية شيوعية؟ أم اشتراكية دستورية؟ أم.. ماذا؟»؛ «إنني أدعو إلى اشتراكية هادئة تتم في ظل التشريع بوحي وتوجيه الدستور (يقصد دستور 1950 الليبرالي الذي كان لحومد اليد الطولى في صوغ مواده) الذي أرى مبادئه العامة هي مبادئ الاشتراكية الكبرى.. ولذلك سميت محاضراتي بالاشتراكية الدستورية»؛ «[والاشتراكية الدستورية هي] إيجاد نظام اقتصادي لا وجود فيه لسيئات النظام الرأسمالي، ولكنه يحتفظ في الوقت نفسه بمنافعه ويسعى إلى تحسينها وازدهارها [... عن طريق] تبنّي الإصلاحات المعقولة توطئة لقبول النظام الاشتراكي القادم»؛ «وأحب أن ألاحظ» - يقول حومد - «أن الدعوات الدينية ليست دعوات اشتراكية اقتصادية، وإنما هي مذاهب إصلاحية، هالها هذا التفاوت بين طبقات المجتمع فعملت على تحسين أوضاع المحرومين لكي يشكروا نعمة الله وينصرفوا ناعمي النفس إلى عبادته»؛ «الإسلام» - يمضي حومد قائلًا - «فلسفة ليست اشتراكية بمفهومها الحديث، لأن الإسلام دين قائم على الفضائل والأخلاق، أما الاشتراكية فهي مسألة اقتصادية خالصة».

أدى حومد دورًا مهمًّا في صوغ دستور 1950 الذي أقرته الجمعية التأسيسية المنتخبة في عام 1949، وهو من أعضائها. ويحوي أرشيفنا في دمشق[7] (ونحن

---

(7) في أثناء «نفي» كاتب هذه الأسطر من التدريس في ثانوية أمية في دمشق، ونقْله إلى مديرية الزراعة والإصلاح الزراعي في الحلبوني في دمشق أيضًا، كان يذهب إلى مكتبة وزارة التربية ويجلب كل مرة عددًا من مجلدات **وقائع جلسات المجلس النيابي** إلى غرفة عمله (منفاه) في مديرية الزراعة. وهناك يقوم بقراءة وقائع الجلسات وأرشفتها في دفاتر مخصصة على النحو التالي: الصناعة، الزراعة، الحِرف، النقابات، المناقشات الفكرية بين النواب... إلخ. واللافت والمهم هو أن أمين سر المجلس كان يتلو في كل جلسة العرائض والبرقيات الواردة إلى المجلس من مختلف المناطق. وكانت تلاوة هذه العرائض من المصادر المهمة التي اعتمدنا عليها لكتابة تاريخ الحركتين العمالية والفلاحية. كما أن مراقب الدوام يوسف الغنيمي الذي كان في ما مضى الساعد الأيمن لمصطفى السباعي، كان يغض النظر عن مغادرتي المديرية لقراءة الصحف القديمة في مستودع وزارة الإعلام في المزرعة وأرشفتها على المنوال نفسه.

في الغربة) تفصيلات المناقشات الدائرة لصوغ مواد الدستور، وحومد أحد فرسانها الأجلاء.

بعد انفصال سورية عن مصر، خاض عبد الوهاب حومد السياسة من بابها العريض، متزعمًا التيار الناصري ذا الشعبية الواسعة في حلب. وليس بين أيدينا (في الغربة) وثائق تلقي الأضواء على هذه الشخصية الفذّة التي كنت أتمنى أن ألتقي بها.

رابعًا: دكتور الحقوق عدنان الأتاسي خريج السوربون والقيادي في حزب الشعب

في بداية عام 1954، صدر في حمص كتاب بعنوان **أزمة الحكم في سورية**، عاكسًا أزمة الحكم العسكري للعقيد أديب الشيشكلي. مؤلف الكتاب عدنان بن هاشم الأتاسي، الحائز دكتوراه الحقوق من باريس، والعضو البارز في حزب الشعب، وابن هاشم الأتاسي، أحد القادة البارزين في الكتلة الوطنية ورئيس الجمهورية في فترتين متباعدتين. وعندما عاد عدنان الأتاسي من باريس في عام 1932 رجع متأثرًا بحرارة الأجواء الثورية فيها، وحاملًا ميولًا يسارية[8] سرعان ما تبخرت مع الزمن، علمًا بأن كتابه هذا بحاجة إلى دراسة معمّقة، نظرًا إلى تناوله قضايا لا تزال راهنيتها حاضرة حتى الآن.

الحق يقال، إن عدنان الأتاسي كان صريحًا في جميع القضايا التي تناولها في كتابه، ومنها «قضية الديمقراطية بالنسبة إلى سورية»؛ «القضية الاجتماعية»؛ «قضية التربية الوطنية»؛ «قضية الوحدة العربية».. وهو يشير إلى أن أغلبية البرامج السياسية للأحزاب «تتضمن كثيرًا من الأفكار والمبادئ التي لا تنطبق كل الانطباق على نزعة واضعيها»؛ إذ إنه يرى في كتابه أن «النظر إلى كافة الطبقات على أنها أجزاء متممة لبعضها بعضًا، وعلى أن مصالحها جميعًا

(8) بعد رجوع الأتاسي بفترة قصيرة، تولّى في المحاكم الدفاع عن الشاب الشيوعي خالد بكداش المعتقل بسبب نشاطه الشيوعي. هذا ما قرأته في صحف 1933، القابع أرشيفها في مكتبتي في دمشق.

في مصلحة الشعب المتحد»، و«لا يبقى آنئذ محل لنضال الطبقات في بلد كسورية. ويمكن أن تسير التقدمية خطوات هامة إلى الأمام مع الإبقاء على وحدة الطبقات وتآزرها».

ننقل في ما يلي، ما كتبه عن المسألة الزراعية في أواسط الخمسينيات، تاركين للقارئ الحكم عليها:

«فالقضية الاجتماعية الأولى عندنا هي قضية الفلاح، وهي تختلف عن قضية العامل. وإننا لنجد حلًا لها في النظريات التقدمية المعتدلة وفي الروح الديمقراطية أكثر مما نجدها في النظريات المتطرفة المستقاة من أوضاع اجتماعية بعيدة الشبه عن وضعنا المشار إليه».

يبدو واضحًا من كتاب الأتاسي أن مثقفي «البرجوازية - الإقطاعية» في خمسينيات القرن العشرين تأثروا بالفكر الأوروبي البرجوازي وكانوا عمومًا من أنصار الحداثة. ونتلمس في طروحاتهم الاجتماعية مواقف ذات طبيعة مستنيرة. ونلخص محتوى ما كتبه الأتاسي في ما يلي:

- الاعتدال في الطرح الاجتماعي والابتعاد عن التطرف.

- تعدد طرائق انتقال ملْكية الأرض للفلاح بصورة تدرجية.

- تجنب تحديد الملْكيات الكبيرة عن طريق قوانين الإصلاح الزراعي، لأن هذا جريمة وطنية، بحسب رأي الكاتب..

- الاعتراف مستقبلًا بزوال الإقطاعية الزراعية عن طريق التدرج والاعتدال.

- الاهتمام بالفلاح، لكن في ظل العلاقات الإقطاعية.

- ليس من المحتم تمركز النزاع السياسي والاجتماعي حول النظريات الاشتراكية وصراع الطبقات.

- الانقلابات الفجائية تؤدي إلى الفوضى العدمية والطريق هي في التدرج والاتزان.

اتُّهم عدنان الأتاسي في الضلوع في عملية (مؤامرة) لقلب نظام الحكم في سورية في عام 1957، وحكمت عليه المحكمة العسكرية بالإعدام، لكن الحكم لم يُنفَّذ مراعاة لشعور والده هاشم الأتاسي، أحد قادة الكتلة الوطنية السابقين[9].

خامسًا: نبيل الطويل من رجالات الإخوان المسلمين

ولد نبيل الطويل في اللاذقية في عام 1927، وعاش يتيمًا في كنف والدته، ومع ذلك تمكن من دراسة الطب في الجامعة الأميركية في بيروت، وحصل على دبلوم اختصاص بحفظ الصحة وطب المناطق الحارة من إنكلترا، وماجستير اختصاص في إدارة الخدمات الصحية من الولايات المتحدة الأميركية[10].

لا نعلم مدة عمل الطويل الطبي في اللاذقية قبل انتخابه، ممثلًا جماعة الإخوان المسلمين، بوصفه نائبًا عن اللاذقية في المجلس النيابي (برلمان الانفصال) 1961-1963. وتقلّد في تلك الأثناء وزارة الصحة ممثلًا الإخوان في وزارة خالد العظم (7/ 9/ 1962-8/ 3/ 1963). ويبدو أنه اضطر، في إثر نجاح انقلاب 8 آذار/ مارس 1963 ومجيء القوى الوحدوية، وبالتالي حزب البعث إلى السلطة، إلى مغادرة البلاد والعمل في هيئة الأمم المتحدة، متنقلًا بين أرياف أفريقيا وجنوب شرق آسيا بوصفه خبيرًا رئيسًا بمكافحة الملاريا وأمراض الطفيليات[11].

بعد أن اكتسب الطويل خبرة من خلال جولاته في بلدان العالم الثالث، شرع يؤلف ويعرّب كتبًا عدة «عملًا بتوجيه الرسول من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منا». وأصبح بفضل إنتاجه الفكري من ألمع الأطباء ذوي

---

(9) أذكر أن خالد بكداش أوعز إلى هيئة تحرير جريدة **النور** الشيوعية أن تترك مكان خبر الحكم بإعدام الأتاسي مجللًا بالسواد.

(10) أخذنا هذه المعلومات من كتب الطويل نفسها.

(11) عندما أصدرت كتابي: **المثقفون في السياسة والمجتمع (الأطباء)**، أشرت فيه خطأً إلى علاقة الطويل بالسعودية. وبعد مدة جاءتني رسالة منه عن طريق دار الأهالي ناشرة الكتاب، يبيّن فيها أن لا علاقة له بالسعودية. وممّا جاء في رسالته: «لقد ظلمتني يا رجل»، فوجهت إليه رسالة اعتذار. يُنظر: عبد الله حنا، **المثقفون في السياسة والمجتمع (الأطباء)** (دمشق: دار الأهالي، 1996).

الطيف الإسلامي، وأكثرهم إنتاجًا ومعرفة بأحوال البلاد الإسلامية؛ فهو، كما يوصَف في **الطبيب الأديب**، «يقدم دراسة اجتماعية اقتصادية ثقافية لمجتمعات المسلمين التي شاهدها».

تتناول كتب الطويل - تأليفًا وتعريبًا - أمرين رئيسين: البرهنة على صدقية الفكر الديني اعتمادًا على معطيات العلوم الطبية والأزمات الأخلاقية التي تعصف بعالم الغرب والاهتمام بفقراء المسلمين والعمل على تغيير واقعهم المرير من دون الغوص في الأسباب الحقيقية والعوامل العميقة للحرمان والتخلف في ديار المسلمين.

صدر أول كتاب له في عام 1971 عن مؤسسة الرسالة في بيروت، بعنوان **الأمراض الجنسية**، وهو - كما عرّفه المؤلف - بحث طبي اجتماعي مبسط في الأمراض التي قد تنجم عن الاتصالات الجنسية المختلفة بين الرجل والمرأة، ومدى تأثير هذه الأمراض في الجسم والعقل والنسل وأخلاق الفرد والمجتمع. وتصدرت صفحة الغلاف الداخلية الآية القرآنية: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾. وفي ختام كتابه يسأل الطويل: ما هو العلاج؟ وننقل هنا إجابته حرفيًا: «... إن مشكلة الزنا في هذا العصر المائع والمجتمع المضطرب والقيم الأخلاقية المتدهورة والصراع المادي المستحكم، ليست سهلة الحل إذا عولجت على أساس أنها عارض منفصل عن بقية أوجه الحياة... والإسلام كفيل بحل مشكلة الزنا في المجتمعات المسلمة.... عندما تكون له السيادة فيها، أما الترقيع الاجتماعي الجزئي فليس من أسلوب الإسلام ولا من منهجه».

بعد الجنس ومضار الزنا، ألّف الطويل كتابًا بعنوان **الخمر والإدمان الكحولي** صدرت طبعته الأولى في بيروت. ويعتقد الطويل أن وقف طوفان الإدمان الكحولي لا يتم «إلا بالعودة للسلوكيات الإسلامية». ومن التدابير التي يدعو الطويل إلى اتخاذها التوقف عن إنتاج المشروبات الكحولية محليًا في عالمنا المسلم ووقف استيرادها؛ التربية الإسلامية؛ إزالة كل دعوة أو دعاية مغرية بتناول المخدرات؛ وقف مد عملية التغريب بالتوجه الصحيح والبرامج التعليمية النابعة من ديننا وتراثنا ومصلحتنا.

لم تقتصر كتابات الطويل على الخمر والزنا وما تسببه من مشكلات أو كوارث، بل تعدتها إلى بحث جوانب من الواقع الاقتصادي الاجتماعي من منظار الطويل الإسلامي المنفتح؛ إذ لفته استمرار غياب المضمون الاجتماعي، بمفهومه العام، عن الموضوعات الدعوية في أكثر أدبيات الإسلاميين وأغلب أعمالهم الميدانية. وعلى الرغم من صدور بعض الكتب القيّمة - كما وصفها الطويل - التي عالجت العدالة الاجتماعية وحقوق العمال ومكافحة الظلم والاستبداد والفساد في الإطار الإسلامي، فإن كثيرًا من توجيهات الموجهين لا يزال ينصب على تفصيلات الشعائر التعبدية، ولا يركز بقوة على مبدأ مكافحة الظلم ومجاهدة الظالمين قلبًا وقالبًا ويدًا. ولهذا قام الطويل بإعداد دراسة تحت عنوان **الحرمان والتخلف في ديار المسلمين**، نشرتها رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر في عام 1984. وعلى الرغم من المعلومات القيّمة في الكتاب، يُسدل الستار عن الأسباب الحقيقية للتخلف وحجب الحقيقة عن أعين «المسلمين الفقراء»، كما يسميهم، والذين يسعى لإنقاذهم.

هنا، ينبغي لنا ألا نظلم الطويل وجهده؛ فهو بدفاعه عن فقراء المسلمين يلقي الأضواء على جوانب من الحقيقة، لا نجدها في كتب الشعائر التعبدية - بحسب تعبيره - وهو يعلن حربًا على الظلم السائد بأنواعه في ديار المسلمين. وهذا هو خطه الفكري الداعي إلى نظام إسلامي متكامل، والمتّبع في باقي كتبه الكثيرة والغنية بالمعلومات.

سادسًا: حسن هويدي المراقب العام للإخوان

ولد حسن هويدي في دير الزور في عام 1925، وتخرج في جامعة دمشق طبيبًا، وافتتح عيادة في دير الزور، وكان أحد قادة جماعة الإخوان المسلمين، ومن ثم تولى، ولفترة وجيزة، منصب المراقب العام للجماعة. صدرت له، وهو في مقتبل العمر، قصة قصيرة للأطفال بعنوان **صدق وعدل**، نشرتها دار الأرقم في حلب في عام 1944. وقام بعدها بنشر مقالات دينية في مجلة **حضارة**

الإسلام. كما صدر له في بيروت في عام 1978 كتاب بعنوان **الوجود الحق**، ويسميه «كتاب المثقف المؤمن»؛ إذ ضمّنه موضوعات ذات صبغة فلسفية حاول تفسيرها إسلاميًا[12]. وسنقتصر في هذا الفصل على تبيان رأيه في قضية تحرر المرأة والردود عليه.

1 - من حسن الهويدي إلى الشيخ أحمد حسن الباقوري

في عام 1972، أصدر هويدي كتابًا بعنوان **محاذير الاختلاط**،[13] كان قد ألّفه وهو يعمل في عيادته في دير الزور، وردّ فيها، بحسب تعبيره، «على افتراءات» مقالة للشيخ أحمد حسن الباقوري[14] صدر في العدد 162 من مجلة **العربي**. ويقول إن الباقوري جاء في مقالته «بغرائب يدعي أنه يستقيها من أصول الدين، وما هي من الدين». وتتلخص مقالة الباقوري، بحسب ما أورده هويدي، «بدعوته المرأة إلى مجالس الرجال وحضورها المآدب المختلطة وتربية الرجال على طلب حسن الأحدوثة عند النساء». ويقول هويدي إن افتراءات الباقوري «هي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى رد أو مراء، ولكن جهل الأكثرية بدينهم اليوم وتكاثر أصحاب الأهواء الواعين إلى هذه البدعة والمزينين لهذه النحلة جعلا من الواجب إيضاح الأمر للناس دفعًا للخطأ والالتباس». ويمضي قائلًا: «ونحن نقدم هذا الرد على الافتراء على الإسلام، مؤكدين حرصه الرفيع على رفع شأن المرأة واحترام كيانها لحفظ كيان المجتمع وثبات أسسه».

قدم الشيخ الباقوري لمقالته - بحسب عرض هويدي - بحديثين نبويين روى معناهما من دون إيراد نصيهما: حديث اصطحاب الزوجة إلى المآدب،

---

(12) حسن هويدي، **الوجود الحق: براهين علمية قاطعة تدحض الإلحاد وتثبت الإيمان** (بيروت: المكتب الإسلامي، 1978). وتوجد نسخة منه في مكتبة الأسد بدمشق تحت رقم ص 7246.

(13) هويدي حسن، **محاذير الاختلاط** ([د. م.]: [د. ن.]، 1972). ويوجد نسخة في مكتبة الأسد تحت رفم ص 7257.

(14) الشيخ أحمد حسن الباقوري (1907-1985)، أحد علماء الأزهر البارزين، وله تآليف كثيرة. انضم في شبابه إلى حركة الإخوان المسلمين، واستقال منها بعد أن تولّى وزارة الأوقاف المصرية في عام 1952.

حيث يطلقه الباقوري من دون تقييد، ويقيده هويدي «لما يتخلل ذلك من المحادثات والابتسامات وتبادل النظرات وغلبة الهوى» واستقبال الزوجة الضيوف وإشرافها بنفسها على تكريمهم، حيث لا يرى فيها الباقوري غضاضة، بينما يقول هويدي إن «ليس ثمة استقبال ولا إشراف على التكريم سوى طهي الطعام وتقريبه»، وحديث عدم الحؤول بين المرأة ومجالس الرجال؛ إذ هو أمر مشروع، في رأي الباقوري، في حين يردّ هويدي بالقول إن اختلاط المرأة بمجالس الرجال لم يرد به نص من كتاب ولا سنّة، وهو، في رأي الباقوري يؤدبها في سلوكها وكلامها، فيردّ هويدي: «فيا لله وللإسلام من فريّة يستحي منها العامة بله العلماء».

خلاصة القول إن حسن هويدي يعارض اختلاط النساء بالرجال، ويتحدث عن «مآسي الاختلاط»، «فإما الحرج أو ركوب المعصية». وهو يدعو في الوقت نفسه إلى الحجاب لأنه يطهر قلوب الرجال والنساء. وأخيرًا يسوق نصيحة أخيرة للشيخ الباقوري طالبًا منه الرجوع عن آرائه ويقول له: «أيها الشيخ، إنك ستموت وتُعرض على الله، وسيسألك عما دعوت إليه الناس. أنقذ نفسك ولا تجاذف في دنياك».

يستوقفنا في موقف هويدي من المرأة والحجاب والاختلاط الأمر التالي: الحجاب قليل الانتشار في وادي الفرات، ولا تتعدى حدوده المدن، خصوصًا دير الزور. أما التجمعات السكانية الزراعية - الرعوية في أراضي الزور والحاوي والبداوي، فلا تعرف الحجاب. والاختلاط أمر مفروغ منه، تحتمه طبيعة العمل الزراعي والرعوي، وتفرضه أوضاع السكن الريفي. فالنساء في وادي الفرات، كما هي الحال في سائر الأرياف، لا توجد حواجز تمنعهن من الاختلاط بالرجال بحكم طبيعة العمل والسكن.

يرى بعضهم أن موقف هويدي هو انعكاس لوضع المرأة غير المنتجة في المدن، وهو استمرار للحياة الاجتماعية أيام المماليك والعثمانيين، وما سبقها من عصور تراجع الحضارة العربية الإسلامية بعد انتشار تجارة الرقيق الأبيض والجواري وظهور تقاليد «الحرملك». وكان حريًا بهويدي أن يسعى للتبشير

بآرائه بين نساء أرياف الفرات قبل أن يطلب التوبة من الشيخ أحمد حسن الباقوري؛ إذ كيف يوفق بين عمل المرأة في الحقل وفي نشاط تربية المواشي وحجبها عن الرجال؟ ومن أين سيتوافر للفلاح والراعي العادي إمكان بناء دار واسعة، قسم منها للرجال وقسم آخر للحريم؟

2 – موقفان من المرأة: سلَفي وتنويري

ثمة موقفان متباينان انطلقا من مدينة دير الزور: موقف حسن هويدي الداعي إلى الحجاب وعزلة المرأة والشك فيها وفي الرجل وكأنهما ذئبان كاسران، وموقف الباحث الديري (من دير الزور) عبد القادر عياش في كتابه **الأسرة في وادي الفرات** المطبوع في دير الزور بلا تاريخ، ويرجَّح أنه طُبع في ستينيات القرن العشرين.

سننقل مقاطع من كتاب عياش لنرى كم هي طوباوية ومستحيلة دعوة هويدي إلى مقاومة «الاختلاط»، اختلاط الرجال بالنساء والعمل سوية في أحوال المجتمع الريفي الفراتي في منتصف القرن العشرين. كتب عياش:

«وليس لكثير من الأسر الريفية أرض تبني عليها بيوتًا من حجر، ولذلك تقيم تحت بيوت من الشعر، حيث، لا تعليم ولا رعاية صحية ولا أمن.... ولا من يحزنون.... وإذا لم يستطع العريس أن يمتلك بيت شعر، حفر في الأرض حفرة مستطيلة وسقفها بالعيدان والقش والطين لإيواء زوجته وأولادهما. هذه الحفرة تسمى دبدابة أو دابة. وأحيانًا تشاركه نعجته أو نعاجه هذا المأوى...».

لا شك في أن هذه الصورة تغيرت الآن، وأصبح في إمكان أكثرية الشبان من الفلاحين بناء غرفة أو غرفتين من الأسمنت. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما يُبنى لا يوفر الشروط الملائمة لحجب المرأة عن الأنظار. وأدى توسع الاستثمار الزراعي الرأسمالي و«المشروعات الزراعية»، التي قامت على زراعة القطن وغيره، إلى تشديد وتيرة استثمار الأسرة الريفية (الفلاحية – البدوية) الفراتية، ولا سيما المرأة التي كان لها، ولا يزال، دور مهم في عملية التعشيب وجني القطن وغير ذلك من الأعمال. وبشأن هذا الموضوع كتب عياش:

«تعوّل المرأة المتزوجة في الأسرة الريفية بمعيشتها على كدها الشخصي بما تقوم به من الأعمال الريفية من لقاط واحتشاش الحشيش وبيعه وتربية الدواجن وبيع البيض والفراخ الزائدة وتربية الماشية القليلة وصنع الجبن والزبدة وبيعها في سوق القصبة أو المدينة... إن وظيفة المرأة الريفية أن تؤمن النسل وتخدم الرجال وتشبع غرائزهم الجنسية... يبيعها وليّها باسم الزواج لمن يدفع ثمنًا أكبر باسم المهر 'السياق' دون أن تؤخذ موافقتها...». وفي المدينة، يقول عياش، «إن سيادة طبائع البداوة في السكان لا تزال راسخة، والزواج يتم في المدينة بدافع الجنس والمنفعة».

بخصوص هذا الوضع المتخلف للنساء، والاستعباد الجاثم فوق رؤوسهن والمتمثل في الرجل «الزوج» والمالك الرأسمالي الزراعي والتاجر وبرجوازية المدينة الطفيلية، يؤكد عياش في كتابه **الأسرة في وادي الفرات** أن الحل هو تحرير المرأة وانعتاقها من تلك العبوديات، والانتقال بها من التخلف إلى التقدم.

هذان موقفان متباينان - نبعا من دير الزور - في ما يتعلق بالموقف من المرأة والتطرق إلى مشكلاتها، موقف هويدي السلفي الذي لا يتعرض لحالة المرأة الاقتصادية - الاجتماعية، وموقف عياش النهضوي التنويري الذي يصف وضع المرأة الاقتصادي الاجتماعي، داعيًا إلى تحريرها وانعتاقها من العبودية[15].

سابعًا: جمال الأتاسي المفكر البعثي ذو التوجه الإنساني

جمال الأتاسي هو أحد مشاهير الأطباء الذين ساهموا في صوغ المشروع النهضوي العربي في الربع الثالث من القرن العشرين.

---

(15) في أثناء زياراتي الميدانية إلى حوض الفرات في صيف 1982 وربيع 1983، راقبت عن كثب عمل المرأة ودورها في الإنتاج الزراعي والحيواني. ولا مجال هنا للدخول في هذا الباب، لكن كتابي **الفلاحون يروون تاريخهم** يلقي بعض الأضواء على عمل المرأة وعلاقتها بالرجل. ولا أعلم شيئًا عن وضع المرأة الآن بعد زحف التدين المتزمت الذي لم يكن له أثر خلال زياراتي في ثمانينيات القرن العشرين. يُنظر: عبد الله حنا، **الفلاحون يروون تاريخهم في سورية القرن العشرين: دراسة تجمع بين التاريخ المروي والتاريخ المكتوب** (حلب: نون للنشر والطباعة، 2009).

ولد جمال الأتاسي في حمص في عام 1922، وتخرج في المعهد الطبي في دمشق في عام 1947، ثم شدّ الرحال إلى فرنسا للتخصص، وعاد في عام 1950 بعد نيل شهادة في الطب النفسي(16).

شدّت الحركة الوطنية الجماهيرية المتصاعدة في سورية في منتصف الثلاثينيات الطالب جمال الأتاسي إلى العمل العام، والانغماس في غمرة النضال الوطني، فجيل الطلاب في مرحلة النضال ضد الانتداب وفي العهود الأولى التي أعقبت الاستقلال كان يشعر، كما ذكر الأتاسي، بأن له دورًا وأهدافًا وطنية قومية تتمثل في النضال ضد الاحتلال الأجنبي وفي تحقيق الوحدة العربية. وفي الوقت نفسه أخذت الفئات الأكثر وعيًا من الطلاب تخطو خطوات متقدمة إلى الأمام باتجاه الأهداف الاجتماعية (الطبقية) المتداخلة مع الأهداف الوطنية.

كانت تحركات الكتلة الوطنية وعصبة العمل القومي الناشطتين في حمص تستحوذ على تفكير أكثر الطلاب. لكن الأتاسي لم يسر باتجاه هذين التجمعين ولا باتجاه الحزب الشيوعي الناشئ، بل سرعان ما تأثر بتجهيز دمشق بأستاذيه ميشيل عفلق وصلاح البيطار الداعيين إلى «الإحياء العربي»، أو البعث في ما بعد. ثم التقى بزكي الأرسوزي وكان قريبًا من حلقته. ويلاحَظ أنه على الرغم من توقّده حماسة قومية، لم يكن شوفينيًا متعصبًا تعصبًا أعمى لقوميته أو منغلقًا تجاه الحضارات الأخرى، فهو من الداعين في كل مناسبة إلى الانفتاح على معطيات الفكر الإنساني، ونلمس بداية هذا التوجه منذ وصوله إلى باريس في عام 1947 للتخصص؛ إذ كتب في مخطوطه(17): «وصلت باريس، أي

(16) قسم من المعلومات عن الأتاسي مأخوذ ممّا دونته في أثناء اللقاء به في بيته في دمشق بتاريخ 7 كانون الأول/ ديسمبر 1992، وكذلك من سيرته المكتوبة بخط يده، التي أهدى إليّ نسخة منها.

(17) كان اللقاء بالأتاسي ثريًا ودام مدة طويلة. وفي نهاية اللقاء أهدى إليّ نسخة من مخطوطه المكتوب بخط يده عن سيرة حياته. وكنت قد التقيته عن طريق ابنته سراب التي كانت تعمل في المعهد الفرنسي في دمشق، وهي التي قالت لي في ما بعد إن والدها قال لها: هذا أول باحث يأتي لمقابلتي وفي جعبته مجموعة من الأسئلة نتيجة قراءته ما كتبته. وكان، بحسب ما ذكرت سراب، معجبًا بالأسئلة التي =

مدينة النور كما يقولون، وكانت جدرانها مسودّة قبل أن يبيضها عهد ديغول، وواجهت صدمة الغرب والثقافة الغربية في باريس، فما انكفأت بل انفتحت لها بكل عقلي بل وبقلبي أيضًا، وأردت أن أعرف وأردت أن أتعلم...».

على الرغم من إدراك الأتاسي، كما كتب، «للظلم التاريخي الذي لحق بأمتنا والتواطؤ العالمي ضد أمتنا وعدم فهم الغرب لقضيتنا»، فإنه لم ينغلق ضد الغرب بصورة مطلقة، كما جرى ويجري لكثيرين، بل سعى في ما بعد لترجمة ما يتفق مع أهدافه من الإنتاج الفكري الإنساني الغربي، من أجل دفع الأمة وتطويرها بالثقافة. فهو تابع عن كثب المذاهب الفكرية والأيديولوجيات المزدهرة بعد الحرب العالمية الثانية، مثل الماركسية الأرثوذكسية و«المنحرفين عنها»، والوجودية على اختلاف مذاهبها. وكتب الأتاسي في مخطوطه يقول: «ولقد انشدّ اهتمامي منذ ذلك الحين إلى كتابات جان بول سارتر ومواقفه، حتى السياسية منها، وتتبعت باهتمام محاولته ذلك العام (1948) مع عدد من المثقفين 'الثوريين' غير الشيوعيين، إقامة حركة سياسية جديدة باسم 'التجمع الديمقراطي الثوري'، الذي تطلع إلى أن يعبّر عمّا سمي وقتها بالطريق الثالث، أي غير الطريق الرأسمالي الليبرالي وغير الطريق الاشتراكي الشيوعي، ولكنه ما لبث أن انفرط عقده».

نشر بعد عودته من باريس مقالة مطولة في جريدة **البعث** اليومية في عام 1950 تحت عنوان «اشتراكية أخلاقية»، كما كتب في مخطوطه، متأثرًا بكتابات «الماركسي الإصلاحي المنشق» هنري دومان.

في عام 1956، تولى الأتاسي التوجيه الفكري في جريدة **البعث**، وسعى مع عدد من رفاقه لدفع الحزب بالاتجاه الاشتراكي، متأثرًا بالفكر اليساري

= طرحتُها عليه. ولا بدّ من الإشارة إلى أنني كنت في سرّي أعقد الآمال على جمال الأتاسي لقيادة البلاد في حال الخلاص من حكم حافظ الأسد، لأنه، بحسب رأيي، أهلٌ لهذا الموقع؛ فهو عربي سني يتحدر من مدينة عريقة مسيسة، وله عصبية عائلية، مثقف، يحمل على منكبه تاريخًا نظيفًا، ويرئس حزبًا له مكانته، ومحترم من أطراف كثيرة. ومع ربيع دمشق، وكان الأتاسي قد رحل عن دنيانا، شرعت الأحزاب اليسارية والناشطون في عقد المنتديات، وكان أهمها منتدى جمال الأتاسي للحوار الديمقراطي الذي عُقد أسبوعيًا في بيته في المزة مدة تزيد على عام واحد، إلى أن منعته السلطات.

الفرنسي غير الشيوعي. وفي هذا الصدد كتب في مخطوطه: «ولقد ركزت اهتمامي في ثلاثة تيارات فكرية وأيديولوجية تقول بالتقدم والتغيير والثورة. وكان لمجلة إيسبري الفرنسية التي تعبّر عن منهج مونييه الإنساني أو ما يسمى بالشخصانية خطوة أولى، وكذلك لاتجاه سارتر الوجودي وكتّاب مجلة الأزمنة الحديثة، وبعدهما للتيارات الماركسية المستقلة عن المذهب الرسمي السوفياتي، وأردت لفكرنا القومي أن ينفتح للتفاعل مع روح العصر والتيارات الحديثة».

كذلك كتب الأتاسي في جريدة **البعث** عن نتائج المؤتمر العشرين تحت عنوان كبير هو: «المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي يحدد وجهة نظر الشيوعية ومصيرها في العالم». وكان قد سار قبله على المنهج نفسه نائب حماة البعثي عبد الكريم زهور الذي دعا، مثل الأتاسي، إلى قيام تحالف بين القوى التقدمية العربية على نهج اشتراكي ديمقراطي عربي موحد. وفي هذا المجال التقى الأتاسي وزهور مع مفكرَين ماركسيَّين خرجا أو (أُخرجا) من الحزب الشيوعي السوري، هما الياس مرقص وياسين الحافظ.

يذكر الأتاسي في مخطوطه أسباب هذه الردة والانكفاء والتراجع في حركة الشعوب. ويرى أن الأعوام الأخيرة لم تكن سنوات عجافًا بالنسبة إلى الجميع، بل كانت أعوامًا سمانًا بالنسبة إلى الطبقات الجديدة، «ولكنها عجاف بالنسبة للشعوب - وحركة الشعوب بالنسبة للأمة وقضية وحدة الأمة». لكن هذه النظرة التشاؤمية لدى الأتاسي وغيره، بسبب توالي حركات السقوط، تتخللها بوادر الأمل. وهذا واضح من جملة الأتاسي التالية: «ولكنني وأنا أتلمس بوادر حركة وعي يتعمم للمآلات التي وصلنا إليها والمخاطر المحدقة، لعل خيارات الشعوب تتجدد حركتها وهي تطالب بالديمقراطية وتطالب بمواجهة التحديات وعدم الاستسلام».

أصدر الأتاسي مجموعة من الكتب تأليفًا أو ترجمة، وفي ما يلي أهم العناوين: **تاريخ الاشتراكية الأوروبية؛ الاشتراكية بين ماضيها ومستقبلها؛ المذهب المادي والثورة؛ تفكير كارل ماركس: نقد الدين والفلسفة؛ مسائل في**

النضال الاشتراكي؛ مدخل إلى علم السياسة؛ إطلالة على التجربة الثوريّة لجمال عبد الناصر وعلى فكره الاستراتيجي والتاريخي.

في 27 أيار/ مايو 1962 ألقى الأتاسي، الطبيبُ العاملُ في مستشفى ابن سينا للأمراض العقلية، كلمة في مهرجان أسبوع العلم الثالث تحت عنوان: «واقع الصحة العقلية في سورية»، ونقتطف من هذه المقالة المقاطع التالية: «علينا أن نهيئ للإنسان ظروفًا في المجتمع تحمي حريته، وتفسح له سبل السعادة...»؛ «وكان لا بد للإنسانية من ثورة اجتماعية وفكرية كبرى لتخرجه من هذا الضياع... وكانت المجتمعات الأوروبية هي المهيأة لهذه الثورات...»؛ «إن المرض فينا في نفوسنا وفي مجتمعنا والكثير من رواسب عهود الجهل ما زالت تعشش في أفكارنا وعاداتنا.. ولا بدّ من أن نكافح ما يعيش في نفوسنا وفي مجتمعنا من عقد وأوهام وعصبيات... إن المجتمعات المتقدمة لم تصل إلى إنضاج تجربتها في هذا المجال، إلا بعد ثورات في المجتمع وثورات في الفكر والنفوس...»؛ «.... لنحرر إنسانيتنا، صحة نفوسنا، ونحافظ على كرامة الإنسان في مجتمعنا»...

هذا غيض من فيض من نشاط جمال الأتاسي ودوره في حركة التحرر العربي. وسنرى في فصول لاحقة كيف انتقل سياسيًا من البعث إلى الحركة الناصرية، ومساعيه في السير نحو فكر متقدم، ونشاطه في الحركة الناصرية، وقيادته للاتحاد العربي الاشتراكي، وترؤسه للتجمع الوطني الديمقراطي المؤلف من خمسة أحزاب مطالبة بالتغيير السلمي الديمقراطي في «جمهورية الأسد».

ثامنًا: بدر الدين السباعي مؤلف ومترجم وناشر كتب ماركسية

ولد بدر الدين السباعي في حمص في عام 1918، بعد وفاة والده الذي كان عامل نول النسيج. وعندما بلغ من العمر عامين ونصف عام، أدركت المنية والدته. ولهذا احتضنه الميتم الإسلامي في حمص ورعاه إلى أن نال شهادة السرتفيكا. ولا نعلم بالدقة كيف عاش بدر الدين حياة اليتم والشقاء، وهو يعيش في كنف أخته إلى أن نال البكالوريا. انتسب إلى دار المعلمين الابتدائية

في دمشق، وحصل بعد عام واحد على أهلية التعليم الابتدائي. علّم في مدارس حمص، وكانت عنده ميول مسرحية، فقام بإخراج تمثيلية شاءت المصادفة أن تسقط خلالها حطة (كوفية) أحد الممثلين الهواة على الأرض، وفي زحمة التمثيل داس أحد الممثلين على الحطة من غير قصد، فاستغلت القوى المحافظة في حمص هذه اللقطة وزعمت أن مخرج التمثيلية تعمّد تدريب أحد الممثلين على الدوس على الحطة التي حوّلوها إلى عمامة، و«يا غيرة الدين». وخرجت تظاهرة في حمص تطالب بالاقتصاص من المعلم بدر الدين السباعي، فاضطرت وزارة المعارف (التربية حاليًا)، تحت ضغط التيار المحافظ، إلى نقل إلى مدرسة في ريف حمص، سكانها مسيحيون. وهنا استغلّ أوقات الفراغ والتحق طالبًا بمعهد الحقوق[18]. وفي تلك الأثناء، كلّفه مسؤول منظمة حمص الشيوعية، طبيب الأسنان نسيب الجندي، أن يتفرّغ لقيادة المنظمة، فامتثل لرغبة الحزب[19].

بعد نيله الإجازة في الحقوق، شدّ الرحال إلى فرنسا لنيل الدكتوراه. وكان في أثناء التعليم والتفرّغ قد قتّر على نفسه وتمكّن من جمع كمية من المال تكفي، مع التقتير، نفقات المعيشة في فرنسا. وهناك شارك بنشاط في العمل الوطني السياسي، ضمن إطار الطلاب الشيوعيين الذين يدرسون في فرنسا. وحملت أطروحته للدكتوراه عنوان: «مشكلة الفلاح السوري»[20].

بعد عودته من فرنسا في عام 1950 حائزًا شهادة الدكتوراه، شارك المحامين الشيوعيين عبد النافع طليمات وبشير السبيتي في مكتب للمحاماة،

---

(18) هذا ما أفادتنا به زوجته الدكتورة الصيدلانية نجاح الساعاتي، في حديث معها على الهاتف بتاريخ 31 كانون الثاني/ يناير 2007. وكانت آنذاك تقيم في حمص، ولها باع طويل في شدّ أزر زوجها ماديًا ومساعدته معنويًا في عمله الفكري الدؤوب. كما شاركت في نشاط حزبي ونسوي مرات كثيرة، إضافة إلى مساهمتها في بعض الترجمات.

(19) ظهير عبد الصمد، «بعض الأضواء على تاريخ منظمة حمص الشيوعية»، مجلة **دراسات اشتراكية**، العدد 20 (كانون الأول/ ديسمبر 1991)، ص 129.

(20) نقلًا عن: مصطفى أمين، **صفحات من تاريخ الوطن: أحداث وذكريات** (بيروت: دار الينابيع، 2006)، ص 61.

واختطّ طريق الدفاع عن الفقراء وعدم أخذ أي دعوى لظالم أو مستغِل. وكانت النتيجة أن المكتب عاش في حالة من الفقر والعوز[21].

انتسب السباعي إلى الحزب الشيوعي في أواخر الثلاثينيات، ولا نعرف في أي عام بالتحديد، وسرعان ما أصبح في قيادة منظمة حمص. ويذكر ظهير عبد الصمد أن قيادة الحزب في حمص أُلفت في عام 1940-1941 من: نسيب الجندي وعبد المعين الملوحي وسري السباعي وبدر الدين السباعي وتوفيق شوحي ونوري حجو الرفاعي ونديم أبو جنب. وكان بدر عضوًا في وفد حمص إلى مؤتمر الحزب الشيوعي في أواخر عام 1943 وأوائل عام 1944 إلى جانب: نسيب الجندي ووصفي البني وخالد البني وموريس صليبي وأنور حداد وظهير عبد الصمد ونظير بطيخ[22].

كان أول إرهاصات النتاج الفكري لبدر الدين السباعي خاطرة نشرها في مجلة **الطريق** البيروتية في 31 كانون الأول/ ديسمبر 1944، تحت عنوان: «أمية بن خلف، إفعل ما بدا لك»، وأمية هذا هو الرجل كان يملك بلالًا ويعذّبه. وضمن إطار بارز كتب بدر:

«... من هؤلاء الحفاة العراة ومن هؤلاء الأبطال الخالدين والذين ضحّوا بهنائهم وأرواحهم، وتحملوا الألم المرير في سبيل عقائدهم ومبادئهم، ومن هؤلاء الآباء السالفين نتعلم صلابة العقيدة، والثبات على المبدأ، والتضحية في سبيل الحق والواجب».

لم تغب عن ذهن السباعي قضية الاستناد إلى الدين لحشد الجماهير المؤمنة في الجبهة المعادية للظلم والاستغلال؛ إذ سمعنا أنه نشر كراسًا مطبوعًا في أوائل خمسينيات القرن العشرين ويتضمن الآيات القرآنية التي تحضّ على العقلانية ومناهضة الاستغلال، لكننا لم نتمكن من الحصول على هذا الكراس.

---

(21) نقلًا عن: الحديث مع نجاح الساعاتي.

(22) **دراسات اشتراكية** (دمشق) (كانون الأول/ ديسمبر 1991)، ص 124.

يمكن تقسيم نتاج السباعي الفكري إلى مرحلتين:

المرحلة **الأولى:** تبدأ بعد عودته من باريس حاملًا شهادة دكتوراه في الحقوق، وتنتهي مع طغيان «المخابرات السلطانية» في عام 1959، وهجومها الظالم على كل ما هو إنساني وتنويري في سورية التي عاشت مرحلة الحياة الديمقراطية وتفتُّح جميع التيارات ونشاطها في خمسينيات القرن العشرين. ولهذا، اضطر السباعي إلى مغادرة البلاد والالتجاء إلى موسكو، حيث قام بتحضير رسالة دكتوراه في الاقتصاد حول رأس المال الأجنبي في سورية.

المرحلة **الثانية:** تبدأ بعد عودته من موسكو، حيث نشط في ثلاثة ميادين: ميدان البحث والتأليف وميدان الترجمة من الفرنسية والروسية لكتب «سوفياتية»، تعالج في معظمها، قضايا الماركسية من المنظار السوفياتي، وميدان تشجيع مترجمين تقدميين يتقنون اللغة الروسية لترجمة عدد من أمهات النتاج السوفياتي في ميادين الاقتصاد والمجتمع والتاريخ والفلسفة.

في أوائل 1950، وبمبادرة من السباعي، أصدرت «دار الحياة للتأليف والترجمة والنشر» في حمص رواية **المتشردون** لمكسيم غوركي تعريب عبد المعين الملوحي عن الفرنسية. وذكر لنا في لقاء بيننا أن **المتشردون** كانت أول وآخر كتاب أصدرته دار الحياة في حمص[23].

في عام 1950 ترجم السباعي ونشر عبر دار اليقظة العربية في دمشق كتاب **إلى أين يسير الاستعمار الأمريكي؟** تأليف هنري كلود. وبعد ثلاثة أعوام (1954)، ترجم السباعي ونشر لكلود أيضًا كتابًا ثانيًا صدر عن دار القلم في بيروت تحت عنوان **من الأزمة الاقتصادية إلى الحرب العالمية الثانية.**

---

(23) وجاء في كلمة الناشر بدر الدين السباعي المؤرخة في حمص 18 كانون الثاني/ يناير 1951 ما يلي: «.. إن الحاجة التي استدعت تأسيس دار الحياة هي ما يلمسه كل إنسان من نقص في معرفتنا واطلاعنا على خير ما في التراث الفكري العالمي، وعلى أفضل ما خطّه ويخطه الأدباء والكتاب والمؤلفون في العالم العربي وفي شرقنا العربي... وتسعى دار الحياة لسد الثغرة التي خلّفتها حملات التضليل والتجهيل والانحلال الرامية إلى إبقاء شعبنا بمعزل عن التيارات الفكرية الحرة والنزعات الأدبية الجديدة».

لم تكن الصيدلانية نجاح الساعاتي بعيدة عن الحزب الشيوعي، فأخوها زياد كان من الشيوعيين المعروفين. وفي آب/أغسطس 1952، تزوجت بالسباعي، وكانت قبل ذلك، قد ساعدت مكتب المحاماة «المفْلِس» الذي كان للشيوعيين الثلاثة: طليمات وسبيتي والسباعي.

في عام 1956، أُلفت لجنة ثقافية في حمص مؤلفة من بدر الدين السباعي ونجاح الساعاتي وزياد الساعاتي وفاروق الحسيني، وجميعهم من حمص، ومعهم المتنور زهير الصابوني الدمشقي الأصل والموظف في حمص. نظّمت هذه اللجنة سلسلة من المحاضرات عُقدت في بيت نجاح وبدر. ومع قيام هذه اللجنة، أُسست دار ابن الوليد للتأليف والترجمة والنشر، وهي شركة مساهمة كانت نجاح مولتها الأساسية، وبالتالي المسؤولة عن الدار[24]، وكان هدف السباعي من تأسيس الدار نشر مجموعة من الكتب التقدمية لتثقيف الأجيال الصاعدة المتطلعة إلى الثقافة.

افتتحت دار ابن الوليد نشاطها بإصدار كتاب هنري بيري **معركة التروستات** الذي ترجمته نجاح الساعاتي. وتتالت إصدارات دار ابن الوليد التي كانت زادًا فكريًا لمثقفي اليسار في خمسينيات القرن العشرين[25].

---

(24) نقلًا عن: الحديث مع نجاح الساعاتي.

(25) وما وصل إلينا منها: هنري كلود، **مخاطر أزمة ومخاطر حرب**، ترجمة بدر الدين السباعي، مراجعة عبد النافع طليمات (حمص: دار ابن الوليد، 1956)؛ **الصين في طريق الاشتراكية**، ترجمة بدر الدين السباعي ونجاح ساعاتي السباعي (حمص: دار ابن الوليد، 1956)؛ روجيه غارودي، **أصول الحرية**، ترجمة بدر الدين السباعي (حمص: دار ابن الوليد، 1956)؛ **الحرب والشعوب**، ترجمة بدر الدين السباعي (حمص: دار ابن الوليد، 1957)؛ فريدريك إنجلز، **الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية**، ترجمة عبد النافع طليمات، تدقيق بدر الدين السباعي (حمص: دار ابن الوليد، 1957)؛ م. إيلين، **الإنسان قاهر الطبيعة**، ترجمة بدر الدين السباعي ونوري حجو الرفاعي (حمص: دار ابن الوليد، [د. ت.])؛ جورجي بليخانوف، **دور الفرد في التاريخ**، ترجمة إحسان سركيس (حمص: دار ابن الوليد، [د. ت.])؛ أبو العباس أحمد بن علي تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمّة أو تاريخ المجاعات في مصر** (حمص: دار ابن الوليد، 1957). وقام بدر الدين السباعي في 11 أيلول/سبتمبر 1956 بوضع مقدمة مطولة لكتاب المقريزي كتب فيها: «لم يكن المقريزي في كتابه هذا، مجرد مؤرّخ للمجاعات في مصر... ولكنه أراد الحديث عن المجاعات في مصر ليصوّر لنا ما لاقته الجماهير المصرية من ضروب المحن والمآسي، في غفلة ممن تربعوا على العروش... همهم جني الأموال والإكثار منها، والاحتفاظ بمراكز الحكم... لم يكن =

بعد عودة بدر الدين السباعي من موسكو حاملًا شهادة الدكتوراه في الاقتصاد، استأنف نشاطه الفكري في تزويد المكتبة الماركسية العربية بجملة من الكتب والدراسات، وأسس مع زوجته في دمشق دار الجماهير، باعتبارها استمرارًا لدار ابن الوليد في حمص. وكان الخط الفكري الذي اعتمدته دار الجماهير منذ تأسيسها في عام 1966 نقرأه على الصفحة الخلفية لغلاف كل كتاب صدر عن الدار على النحو التالي:

- دار الجماهير لتعريف الشعب على خير ما أنتجه الفكر الإنساني التقدمي.

- تنشر المعرفة في سبيل الحياة والشعب.

- تبعث التراث العربي وتربطه بالفكر المعاصر.

- تعمل على توحيد الفكر العربي لمكافحة الاستعمار وما يخلفه من أمراض.

- تربط الفكر العربي بالتراث الإنساني الأكبر.

نحن نرى أن أفضل ما قدّمه السباعي إلى المكتبة الماركسية العربية كتابه **أضواء على الرأسمال الأجنبي في سورية** الصادر في عام 1967. وتلاه كتاب **المرحلة الانتقالية في سورية: عهد الوحدة 1958-1961** الذي صدر في بيروت عن دار ابن خلدون في عام 1975، ثم **أضواء على قاموس الصناعات الشامية** الصادر في عام 1977[26].

= المماليك سوى أرقاء بيعوا في المجتمع الإسلامي... كانت النخاسة أربح تجارة. فيُختَطف الناس أو يبيعهم أهلهم أو يؤسرون أو يشترون من بلاد آسرة لهم، ثمّ يحملهم النخاسون إلى سوق النخاسة الرائجة في الشام والعراق ومصر... كان المماليك، بمصر المملوكية، يؤلفون طبقة أرستقراطية خاصة: امتهنت صناعة الحرب، واستقلت بها، وتسلمت دفة الحكم..».

وينقل السباعي عن كتاب المقريزي وصفه لتصرف المماليك بالآتي: «... وصارت المماليك أرذل الناس، وأدناهم، وأخسّهم قدرًا، وأشحهم نفسًا، وأجهلهم بأمر الدنيا وأكثرهم إعراضًا عن الدين، ما فيهم إلا من هو أزنى من قرد، وألص من فأرة، وأفسد من ذئب، ولا جرم أن خربت أرض مصر والشام، بسوء إيالة الحكام، وشدة عبث الولاة، وسوء تصرف أولي الأمر..».

(26) ألّف محمد سعيد القاسمي الجزء الأول من هذا القاموس، ووضع الجزء الثاني جمال الدين =

العمل الفكري الثالث الذي قام به السباعي هو ترجمة كثير من الكتب من الروسية إلى العربية تحت عناوين وسلاسل: **أسس الاشتراكية العلمية؛ أسس الاشتراكية العلمية في الاقتصاد الاشتراكي؛ في البلدان النامية؛ في الفلسفة**... وغيرها. وكان العمل الفكري الرابع الإشراف على متخصصين يتقنون اللغة الروسية لترجمة موضوعات اقتصادية واجتماعية وفلسفية وتدقيقها من السباعي، ثمّ نشرها في كتب صدر معظمها عن دار الجماهير. وأتى في مقدمة الأسماء التي قامت بالترجمة: توفيق إبراهيم سلوم وفؤاد مرعي وعدنان جاموس، ومن ثمّ نجاح الساعاتي السباعي وأكرم سليمان وسعيد يوسف. ولم يكن هدف هؤلاء المترجمين، وبعضهم بحّاثة، الأجر المادي الضئيل، بل نشر الأدبيات الماركسية.

بعد عرض أعمال السباعي هذه، لا بدّ من طرح السؤالين التاليين: أين تقف أعمال الماركسي بدر الدين السباعي في مسيرة «النهوض العربي» قبل نكسته الأخيرة؟ هل ذهب جهد الماركسي بدر الدين السباعي وأمثاله أدراج الرياح؟

تاسعًا: ظهير عبد الصمد من النشأة الدينية إلى الحزب الشيوعي

إن نشأة ظهير عبد الصمد الدينية ووعيه الذي امتد إلى أعماق التاريخ العربي والإسلامي قاداه، وهو فتى، إلى دراسة النظرية الماركسية وقراءتها قراءة الباحث الذي يفتش عن الحقيقة، لا بالانفصال عن التاريخ ولا بالانغلاق القومي، بل بتتبع المدى التاريخي لكل ما جاد به التراث العربي والإسلامي

= القاسمي بالاشتراك مع خليل العظم. وبقي القاموس مخطوطًا إلى عام 1960، عام نشره في باريس. وكان المؤلفون قد وضعوا الكتاب في أواخر القرن التاسع عشر، وتضمّن وصفًا لـ437 صناعة، أي حرفة، زال القسم كبير منها أو استُبدِل بصناعات جديدة. والواقع أن دراسة النشاط الاقتصادي والمظاهر الاجتماعية في قاموس الصناعات الشامية تقدم إلينا مادة غنية عن الحِرف ومشكلاتها في القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين. وجاء بدر الدين السباعي فقدّم إلينا قراءة ماركسية عن النشاط الاقتصادي الوارد في القاموس.. يُنظر: بدر الدين السباعي، **أضواء على قاموس الصناعات الشامية** (دمشق: دار الجماهير الشعبية، 1977).

والعالمي من فكر تقدمي ينشد العدل والمساواة بين الناس، ويوضح السبيل إلى ذلك[27].

عندما أوفدت قيادة الحزب الشيوعي عبد الصمد إلى المدرسة الحزبية في موسكو في عام 1966 (تقريبًا)، فوجئ عدد من طلاب الجامعة الشيوعيين السوريين[28] باختياره المفكر الإسلامي الجزائري عبد الحميد بن باديس موضوعًا لأطروحته[29]، في حين أن ذلك الاختيار لم يكن محض صدفة أو ترفًا فكريًا وبحثًا أكاديميًا، بل كان وليد غرض ظهير ذي النشأة الإسلامية، الرامي إلى اكتشاف هذا النهضوي الإسلامي والاستفادة من منطلقاته التنويرية للوصول إلى ثلاثة أهداف:

- فهم الحركة الإسلامية النهضوية في المغرب العربي، ومقارنتها بشقيقتها في المشرق العربي.

- الاستناد إلى منطلقات بن باديس للرد على التيارات الإسلامية المتزمتة والمنغلقة على نفسها، التي اكتوى ظهير بنارها عندما انضم إلى الفكر الماركسي مع عدد من طلاب المدارس الشرعية في حمص.

- طموح ظهير من خلال دراسته بن باديس، وبالتالي للإسلام النهضوي، إلى تلقيح الحزب الشيوعي بأفكار إسلامية تنويرية يمكنها أن تجذب بعض

(27) هذا ما كتبه تلميذه في الحزب، ماهر الجاجة، لمناسبة مرور عام على وفاة ظهير، تحت عنوان «عام مضى على رحيل مناضل وقائد شيوعي كبير»، نقلًا عن: جريدة **النور** (دمشق)، 2002/12/4.

(28) يُنظر ما كتبه عبد الكريم أبو زيد في استهجانه اختيار ظهير موضوع أطروحته، «البحث في فكر بن باديس»، في: جريدة **النور**، زاوية دبابيس، (ضاع رقم العدد من أرشيفنا).

(29) عبد الحميد بن باديس، المولود في عام 1889 في قسطنطينة، هو من كبار أعلام النهضة في الجزائر، وناضل ضد اتجاهين: اتجاه التنكر للتراث الإسلامي والاندماج في البنية الاستعمارية وفقدان مقومات الوجود الوطني، واتجاه الأطر الدينية الجامدة المنغلقة في غياهب العصور الوسطى. ودعا بن باديس إلى إسلام عصري منفتح على معطيات الحضارة الحديثة، وأعلن، ردًا على الاستعمار، ثلاثيته المشهورة: «الإسلام ديني والعروبة لغتي والجزائر وطني»، بحسب ما جاء في إحدى مقالات ظهير في مجلة **دراسات اشتراكية**.

الجماهير المتدينة الواعية باتجاه الحزب الشيوعي، وتحويل هذا الحزب إلى حزب جماهيري.

ولد محمد ظهير بن عبد الفتاح عبد الصمد في حمص في عام 1919. وعند بلوغه الأعوام الستة من عمره، توفي والده، فانتقلت والدته للسكنى في بيت أهلها من عائلة علوان، وأودعت أخاها الأكبر سنًا ما كان في حوزتها من مال، لاستثماره في تجارة الأغنام. وتشاء الأحوال نفوق الأغنام المودعة لدى البدو الرعاة، فتُمنى هي وأخوها بالخسارة. وهنا احتضنها أخوها الثاني وساعدها في محنتها. لكن ما لبثت أن توفيت ولم يكن ظهير قد بلغ من العمر تسع سنوات، فكفله خاله إلى أن بدأ العمل.

بعد أن أنهى عبد الصمد مرحلة التعلم في «الكتّاب»، دخل المدرسة الوقفية التي كانت تدرّس إلى جانب علوم الدين، مبادئ عامة في الرياضيات والكيمياء، وبعضًا من العلوم الاجتماعية. وفي هذه المدرسة تأثر، كغيره من التلامذه، بالأفكار الاشتراكية والعدالة الاجتماعية التي كان يروّج لها في التدريس الشيخ أحمد البواب، المتحمس لأفكار أبي ذرّ الغفاري. ويلاحَظ أن كثيرًا من تلامذة ذلك الشيخ انتسب، عندما بلغ سن الرشد، إلى الحزب الشيوعي، أو أصبح من أصدقائه[30].

عمل عبد الصمد بعد تخرجه في المدرسة الوقفية مدرِّسًا في مدرسة الشراشفي ومدرسة الجودي، ثم انتقل إلى العمل في مهنة النسيج المنتشرة في حمص والمشهورة بأنوالها وخبرة صنّاعها ودقتهم في الإنتاج. وبعد أن ألـمّ ظهير بعمل النول، سافر في عام 1943 إلى فلسطين وعمل شهورًا عدة في إحدى ورش النسيج في يافا، ومنها انتقل إلى القدس متابعًا العمل في المهنة ذاتها. وهناك التقى ابنَ عمه الصغير السن عبد السميع، الذي كان يعمل في

(30) هذه المعلومات أخذناها من ورقة بخط يد كاتب لم يُذكَر اسمه، وكنّا وجدناها بين أوراق رفيق ظهير، دانيال نعمة، ومحفوظة لدى ابنه لؤي. ويبدو أن كاتبها أحد أصدقاء ظهير أعطاها لدانيال كي تُنشر في جريدة **النور**.

أحد المطاعم، فعاد به إلى حمص[31]، حيث حظي بوظيفة في مصلحة الإنتاج الزراعي، متنقلًا بين مراكزها ومقدمًا الأمثولة لزملائه في الإخلاص في العمل ورفض الرشوة.

في عام 1940 انتسب عبد الصمد إلى الحزب الشيوعي من طريق عبد المعين الملوحي الذي كان أحد الشيوعيين الأوائل في حمص ثم أصبح في وقت لاحق شاعرًا وكاتبًا معروفًا. وسرعان ما أصبح ظهير من قادة منظمة حمص في عامي 1943 و1944. وكان في عداد وفد منظمة حمص إلى المؤتمر الوطني للحزب الشيوعي في سورية ولبنان المنعقد في بيروت في أواخر عام 1943 وأوائل عام 1944[32]. وفي إثر الانقلاب الذي نفذه حسني الزعيم في 30 آذار/ مارس 1949 واعتقال معظم أعضاء منطقة حمص، قام عبد الصمد بإعادة تشكيل منطقة مؤهلة للعهد السري، وقادها بأسلوبه المتزن والبعيد عن الضوضاء. وفي عام 1951 (أو 1952)، قاد في دمشق تظاهرة معادية للأحلاف العسكرية الاستعمارية، وكان الحزب الشيوعي قد حشد عددًا كبيرًا من ناشطيه من مختلف المحافظات للاشتراك في التظاهرة التي قادها عبد الصمد، واصطدمت بالشرطة في السنجقدار، وأُطلقت النار من سلاح الشرطة، لكن المتظاهرين صمدوا، فاعتُقل بعضهم، وعلى رأسهم عبد الصمد الذي أُحيل إلى المحاكمة، ثم سُجن في قلعة دمشق بضعة شهور، فكان مثالًا للمناضل الشيوعي المتواضع الرصين.

شارك عبد الصمد، بعد أن رشحه الحزب في انتخابات المجلس النيابي في خريف 1954. وعمل بعد ذلك رئيسًا لتحرير جريدة **النور** في دمشق، ثمّ أوفده الحزب للدراسة في موسكو.

عاد عبد الصمد في صيف عام 1959 إلى بيروت كي يستعد لدخول سورية سرًا ويشارك في قيادة الحزب الشيوعي المثخن بالجروح، عقب

---

(31) المرجع نفسه.

(32) يُنظر: ظهير عبد الصمد، «بعض الأضواء على تاريخ منظمة حمص الشيوعية»، مجلة **دراسات اشتراكية**، العدد 20 (كانون الأول/ ديسمبر 1991).

الضربات التي تلقاها من المباحث السلطانية السراجية. لا نعلم كيف انتقل عبد الصمد سرًا من بيروت إلى دمشق، لكن ما أفادتنا به نديمة يسوف، زوجة نعمة، هو أن عبد الصمد سكن دائمًا في بيوت سرية ومعه نعمة وعائلته. وكان واحدًا من ثلاثة أشخاص، هُم عبد الصمد ونعمة وإبراهيم بكري، شكلوا القيادة السرية في دمشق قبل أن ينضم إليهم يوسف الفيصل.

عندما احتدمت أزمة الحزب الشيوعي وحدثت الانقسامات، كان عبد الصمد معروفًا برصانته وهدوئه وتطلعه إلى بناء حزب متجذّر في أعماق الشعب. ولم تكن خلفيته الحضارية العربية الإسلامية بعيدة عن سلوكه وسياسته في بناء الحزب، ولم يكن في الوقت نفسه متعصبًا أو عنيدًا في مجالات البحث والاجتهاد الفكري.

يروي ماهر الجاجة أنه سأل عبد الصمد وهو في سِنِي شيخوخته: إنك تقرأ سيرة أبي نواس اليوم، ألم تقرأها سابقًا؟.. فأجابه: أقرأ سيرة أبي نواس اليوم أيضًا كي أفهم الحاضر أكثر فأكثر. من الصعب أن تقرأ التاريخ وتحكم عليه من خلال الماضي، لكن بإمكانك أن تجد تفسيرًا لكثير من الظواهر في الحاضر من خلال قراءة التاريخ وحركته[33].

وينقل الجاجة عن عبد الصمد: «... في الماضي كان الحزب يواكب الأحداث صغيرها وكبيرها، وللحزب مواقف من كل نبضة من نبضات الحياة... كانت عواطفنا المشحوذة تضخم أحلامنا وآمالنا بانتصار الاشتراكية في بلادنا، وكان الكثير من مواقفنا يبنى على هذا الأساس. لكن الحياة علمتنا بالتجربة المرة والحلوة أن العواطف إذا لم يلازمها العقل ضارة ومحبطة. في ظروف عالمنا اليوم وأمام الأحداث والمتغيرات المذهلة لا قيمة إلا للذين يعرفون كيف يفكرون ويريدون ويتصرفون بوعي وفق إيقاع الأحداث والمتغيرات»[34]. ووجّه قبيل وفاته رسالة إلى الحزب جاء فيها[35]:

(33) جريدة **النور** (دمشق)، 4/ 12/ 2002.

(34) المرجع نفسه.

(35) **النور**، 25/ 11/ 2002، ص 1.

«... مسيرة حزبنا الطويلة كانت صعبة وشاقة، لكنها كانت جليلة ومفخرة لنا جميعًا، بصرف النظر عمّا ارتُكِب فيها من أخطاء... وإذا كان وضعنا الحالي لا يليق بمكانة حزبنا، ولا بمستوى التضحيات التي قدّمها عبر مسيرته التاريخية، فعزاؤنا الذي لا يوازيه عزاء، هو أن البذرة التي غرسها رفاقنا الأوائل في تجربتنا الوطنية، هذه البذرة ترسّخت ونمت وهي لم تزل حية في عقولنا وأفئدتنا... ونحن الذين تقدّمت بنا السن وأقعدنا المرض، بملء فمنا نقدم لهذا الشعب الأسف والاعتذار لأننا لم نتمكن من تحقيق الآمال العراض التي وعدناه بتحقيقها. ولا يساورني الشك أبدًا بأن أجيالنا الشابة التي تتابع الطريق الذي اخترناه ستنجز ما عجزنا نحن عن إنجازه... ولتبق القضية الوطنية محورًا أساسيًا من محاور مناقشاتكم وأعمالكم. فعار علينا أن نندثر جيلًا بعد جيل وفي أنفسنا غصّة الاحتلال، ولا ننعم بتحرير أرضنا والأراضي العربية الأخرى من رجس الصهاينة».

عندما قرأت الكلمات الملقاة في حفل تأبين ظهير عبد الصمد في حمص، شدتني الكلمة المختصرة المعبّرة لعبد المعين الملوحي الذي أخذ بيدي عبد الصمد إلى الحزب الشيوعي في عام 1940، كما رأينا. قال الملوحي[36]: «... الفقراء الذين استطاعوا كسر أغلال فقرهم فئتان: الفئة الأولى أناس ذاقوا ويلات الفقر، ولما حطّموا بسعيهم قيود فقرهم، ظلوا يذكرون ماضيهم ويخلصون للطبقة التي خرجوا منها ويسعون لإنقاذها، والفئة الثانية أناس ذاقوا، كما ذاقت الفئة الأولى، أحوال الفقر والجوع، ولكنهم ما أيسروا نسوا ماضيهم وخانوا منبتهم الطبقي... وأشهد أن رفيقنا ظهير عبد الصمد كان في طليعة الفئة الأولى، لم ينس ماضيه ولم يخن طبقته، بل زاد على ذلك فقرر إنقاذها».

(36) **النور**، 20/ 1/ 2002، ص 10.

الفصل الرابع عشر

الجمهوريات الثلاث
من عبد الناصر إلى حافظ الأسد[1]

---

(1) كانت وحدة سورية مع مصر في عام 1958 برئاسة جمال عبد الناصر نقلة من النظام البرلماني وحرية الأحزاب وحكم لليسار فيه موقع راجح، إلى النظام الرئاسي وسيطرة الحزب الواحد التابع للرئيس، مع نشاط فاعل للمباحث السلطانية واحتلالها المقام الأول في جمهورية الوحدة.

بعد انفصال سورية عن مصر في خريف 1961، قامت الجمهورية العربية السورية لتعيد النظام البرلماني وحرية الأحزاب، لكن مع هيمنة اليمين وعودة كبار ملّاك الأرض المستولى على جزء من أملاكهم والرأسماليين المؤممة معاملهم. كما شهد عهد هذه الجمهورية صراعًا طبقيًا واضح المعالم.

قادت القوى البعثيةُ والناصرية انقلابًا عسكريًا في 8 آذار/مارس 1963 أزاح الحكم البرلماني وحلّ الأحزاب ومنع الصحف، ما عدا الرسمية منها. وبعد حوادث تموز/يوليو 1963، انفرد البعث بالحكم، لكنه لم يكن موحدًا. وفي إثر تصفيات متلاحقة، انفرد اللواء حافظ الأسد بالحكم، وأقام نظامًا فيه دستور ومجلس شعب وأحزاب جبهة وطنية يقودها حزب البعث، والجميع تحت إمرة حافظ الأسد الذي أصبح رئيسًا للجمهورية، يُجدَّد انتخابه باسم البيعة كل سبع سنوات. وقبل أن تحضره الوفاة بمدة، مهّد الطريق للجمهورية الوراثية التي لم تقتصر على وصول ابنه بشار إلى سدة الرئاسة بل امتد التوريث إلى رئاسات عدد من أحزاب الجبهة الوطنية التقدمية التابعة، بأشكال متعددة، للمباحث السلطانية الحل والربط ذاته في الجمهورية الثالثة، جمهورية البعث برئاسة الأسد.

أولًا: الجمهورية العربية المتحدة 1958-1961

كانت الوحدة بين القطرين العربيين سورية ومصر الحلم الذي راود عشرات الملايين من أبناء العروبة. ولا يتسع المقام هنا لبحث الدوافع الكثيرة التي أدت إلى قيام الجمهورية العربية المتحدة. لكن بات من الواضح أن بعض قادة الأحزاب السورية وجد في الوحدة بين سورية ومصر أحد أبواب النجاة من تعاظم المد الشعبي اليساري الذي كان واضحًا أن الحكم الجديد في الجمهورية العربية المتحدة سيوجه إليه ضربة قاصمة. كما ظنت البرجوازية السورية أن الاتحاد مع مصر سيفتح أمامها أسواقًا واسعة لمنتوجاتها وتجارتها.

لكن فشل الأسلوب الرأسمالي التقليدي في التنمية أدى إلى تفاقم أزمة النظام الذي أخذ يبحث عن مخرج من أجل تخطيط أكثر شمولًا وتحسين وضع الجماهير الكادحة، وهذا ما دفع النظام إلى الاستيلاء على أهم مفاتيح الحياة الاقتصادية وتوجيه ضربة إلى رأس المال الكبير(2).

في 20 تموز/ يوليو 1961، صدرت عن رئاسة الجمهورية قرارات عدة بشأن قوانين وجهت ضربات شديدة إلى رأس المال الخاص، وكانت بمنزلة انعطاف كبير في العلاقات الإنتاجية الرأسمالية ومعول قوي في زعزعة مواقع الرأسمالية المالية والصناعية والتجارية، كما أدت إلى تقوية مواقع القطاع العام على حساب القطاع الخاص في الأعوام التالية لصدور قوانين التأميم(3).

---

(2) مع الأسف، ضاع بعض المصادر التي اعتمدنا عليها في هذا الفصل. كما أن كثيرًا من الاستنتاجات هو نتيجة المشاهدات العيانية لكاتب هذه الأسطر.

(3) بدر الدين السباعي، المرحلة الانتقالية في سوريا، عهد الوحدة، 1958-1961 (دمشق: [د. ن.]، 1980)، ص 23 وما يليها.

قضى القرار المتعلق بالقانون رقم 117 بتأميم بعض الشركات والمنشآت والبنوك وشركات التأمين في الإقليمين، إضافة إلى الشركات المهمة. وأُممت بموجب هذا القرار في الإقليم الشمالي (السوري) ثلاث شركات صناعية كبرى: الشركات التجارية الصناعية المتحدة (الخماسية)، شركة معامل الشهباء للغزل والنسيج، الشركة العربية لصناعة الأخشاب، إلى جانب جميع المصارف ذات الرأس المال الوطني والأجنبي. أما القرار بالقانون رقم 118، فأوجب مساهمة الدولة في رؤوس أموال وإدارة بعض الشركات والمنشآت، على ألا تقل هذه المساهمة عن 50 في المئة. ورمى القرار بالقانون رقم 119 إلى وضع سقف لملْكية الأسهم في عدد من الشركات، حيث لا يجوز لأي شخص طبيعي معنوي أن يمتلك من أسهم الشركات المبينة في الجدول المرفق بالقرار ما تزيد قيمته السوقية على 10 آلاف جنيه ، وتؤول إلى الدولة ملكية الأسهم الزائدة[4].

قبل تأميمات تموز/ يوليو1961 الكلية أو الجزئية، كانت قيادة الجمهورية العربية المتحدة قد أصدرت في خريف 1959 قانون الإصلاح الزراعي الذي لم يلق النجاح المطلوب في تحرير الفلاح بسبب سيطرة الأجهزة البيروقراطية، المعادية في معظمها للتقدم، على تطبيق القانون. كما أن الأوضاع القاسية التي عاشتها القوى الوطنية التقدمية والضغط عليها وسجن بعض أفرادها أو إبعادهم عن المواقع المهمة، كل ذلك سهّل على البرجوازية الكبيرة الانقضاض على الإجراءات الاقتصادية، ولا سيما تأميمات تموز/ يوليو 1961 التي أفقدت البرجوازية جزءًا من رؤوس أموالها. وخلال فترة وجيزة، أعدت البرجوازية نفسها ونظمت انقلاب 28 أيلول/ سبتمبر 1961 الذي أدى إلى انفصال سورية عن مصر وقيام الجمهورية السورية مرة أخرى. في ذلك الوقت، كانت القوى السياسية التقدمية تعيش حالة من اليأس والضياع والاغتراب، وبعض أعضائها يقبع في غياهب السجون، وهذا ما يفسر نجاح البرجوازية السورية في تنظيم الانقلاب – مستغلة الاستياء العام من اليمين واليسار – لإسقاط نظام الوحدة،

(4) المرجع نفسه، ص 48.

متعاونة مع القوى العربية المعادية لعبد الناصر ومع العسكريين المغامرين. كما كان لتفسخ الجهاز البيروقراطي والصراعات التي نشبت في داخله (الخلاف مع وزير الداخلية عبد الحميد السراج) أثر في نجاح الانقلاب.

تدنى المحتوى التقدمي للإجراءات الاجتماعية - الاقتصادية أيام الوحدة بين سورية ومصر كثيرًا، لأن الحكومة حاولت أن تفرض تلك الإجراءات على البرجوازية الكبيرة من دون أن تعتمد على مساندة القوى الوطنية التقدمية في البلاد، في وقت خُنقت فيه الحركة النقابية، وحُرم من العمل السياسي كلٌّ من الطبقة العاملة وغيرها من الشرائح الاجتماعية؛ فقانون العمل الجديد رقم 91 لعام 1959 حظّر على العمال الاشتغال بالسياسة، وأجاز لوزير الشؤون الاجتماعية والعمل حل النقابة في حالات معينة، كما ربطت المادة 174 الحركة النقابية بالسلطة، هذا الربط أصبح «عرفًا وعادة» في ما بعد. وزاد في الأمر تأزمًا صدور القانون رقم 8 لعام 1960 الذي استهدف القضاء على استقلال الحركة النقابية، وجعلها إلى حد بعيد أحد استطالات السلطة. واستمر الأمر على هذا المنوال في العهود اللاحقة، مع وجود فترات زمنية قصيرة كانت الحركة النقابية تحاول فيها الاستقلال عن السلطة القائمة.

مع إلغاء الأحزاب لنفسها (ما عدا الحزب الشيوعي الذي رفض حل نفسه)، الذي كان بمنزلة منع للأحزاب السياسية المزدهرة في الخمسينيات والممثلة مختلف القوى الاجتماعية والتيارات السياسية، سُددت ضربة قاتلة إلى إحدى ركائز المجتمع المدني المزدهر في مرحلة ما بعد الاستقلال، خصوصًا مرحلة المجلس النيابي (1954-1958)؛ فالأحزاب السياسية التي أذعنت لشرط عبد الناصر بحل نفسها وضَحّت بحياتها في سبيل قيام الوحدة بين سورية ومصر، تلقت الضربة القاضية بصدور قرار رئيس الجمهورية العربية المتحدة بالقانون رقم 2 في 12 آذار/ مارس 1958 في شأن حل الأحزاب والهيئات السياسية في الإقليم السوري، كما حظّر القرار تكوين أحزاب أو هيئات سياسية جديدة. إضافة إلى ذلك، حظّرت المادة الثانية من القرار على أعضاء الأحزاب والهيئات السياسية المنحلة والمنتمين إليها القيام بأي نشاط

حزبي على أي صورة كانت. أما أموال الأحزاب والهيئات السياسية المنحلة، فآلت إلى الاتحاد القومي.

الأمر المستغرب هو أن الوحدة السورية - المصرية التي حازت موافقة أو رضى أكثرية الشعب السوري الساحقة، إن لم نقل كله، لم تكن بحاجة إلى إجراءات الردع وتنشيط أجهزة المباحث وحل الأحزاب.. وهذا ما يحتاج إلى دراسة متأنية ونقاش هادئ لزوال أول دولة عربية وحدوية في التاريخ العربي المعاصر.

كانت ثالثة الأثافي بصدور الدستور الموقت للجمهورية العربية المتحدة في 5 آذار/مارس 1958 الذي سار على نهج النظام الرئاسي، حيث يتمتع رئيس الجمهورية بسلطات مطلقة وأدخل الجمهورية العربية السورية دستوريًا في قفص دكتاتوريات العالم الثالث وأنظمته الشمولية.

لم يكن تأسيس الاتحاد القومي بمرسوم جمهوري بتاريخ 5 أيار/مايو 1959 وبيان طريقة تكوين اللجان المحلية للاتحاد القومي في مدن وقرى الجمهورية العربية المتحدة عن طريق قرارات الأجهزة البيروقراطية إلا وسيلة لفرض المباحث السلطانية هيمنتها على المجتمع[5].

هكذا، فبدلًا من الأحزاب السياسية السورية المزدهرة في منتصف خمسينيات القرن العشرين، والممثّلة بتنوعها وتعددها لمختلف فئات الشعب، قام مقامها «الاتحاد القومي»، وهو من المؤسسات السياسية الرسمية التي أسستها السلطة وتعهدت برعايتها المباحث السلطانية، وانتقل نشاطها من مصر إلى سورية، مستخدمة وسائل الضغط المختلفة وأغلال السجون لتحجيم القوى الديمقراطية المستاءة من سياسة الحزب الواحد ووحدانيته. وتجمعت في الاتحاد القومي[6] قوى من مختلف المشارب والألوان، استغل بعضها

(5) عثمان هاشم، **الأحزاب السياسية في سورية: السرية والعلنية** (بيروت: رياض الريس، 2001)، ص 377.

(6) نصّت إحدى مواد قانون العمل لعام 1960 على ما يلي: «لا يحق لأحد أعضاء النقابات والاتحادات واللجان النقابية أن يرشح نفسه للانتخابات النقابية، إلا إذا انتسب إلى الاتحاد القومي».

الشعارات الضبابية لضرب الجوهر الأصيل للوحدة، في وقت كانت القوى الحية الوحدوية الأصيلة تقبع في السجون أو مبعدة عن مفاصل الحياة العامة الأساس.

لا شك في أن الأجهزة البيروقراطية والمباحثية في الجمهورية العربية المتحدة كانت المعول الهدام في خلق بذور الاستياء بين الناس، وفي إزالة أو في تحجيم، مؤسسات المجتمع المدني التي انتعشت في عهد ما بعد الاستقلال، ولا سيما في مرحلة المجلس النيابي (1954-1958).

سهّل إبعاد القوى الوطنية والتقدمية عن المواقع المهمة في دوائر الدولة والضغط عليها أو إلقاء أقسام منها في غياهب السجون، القيام بحملات تعذيب للمساجين الصامدين، أدت إلى موت عدد منهم تحت التعذيب، كما جرى لفرج الله الحلو، أحد قادة الحزب الشيوعي[7] الذي لم تكن وفاته في مصلحة استمرار الجمهورية الوحدوية التي لم تستطع، بسبب اتباع سياسية الضغط والإكراه، من الاستمرار، ما أدى إلى انفصال سورية عن مصر في أيلول/ سبتمبر 1961.

ثانيًا: الجمهورية العربية السورية تعود إلى الحياة مع حكم برلماني وحرية للأحزاب

1 - هل كان قادة الجمهورية الجديدة انفصاليين؟

درجت الأدبيات السياسية (الناصرية والبعثية) في سورية على تسمية الفترة الواقعة بين 28 أيلول/ سبتمبر 1961 التي ألغت الجمهورية العربية المتحدة وأعلنت عودة الجمهورية السياسية العربية، و8 آذار/ مارس 1963 التي أعقبها

(7) بعد حلّ الأحزاب نفسها وتثبيت الحل بمرسوم جمهوري، رفض الحزب الشيوعي حلّ نفسه وأخذ ينشط بصورة سرّيّة. وكان فرج الله الحلو، العربي اللبناني والقائد الثاني بعد خالد بكداش في الحزب الشيوعي السوري اللبناني الموحد، مسؤولًا عن قيادة الحزب في دمشق. وعندما تمكّنت المباحث السلطانية من اعتقال فرج الله الحلو، سامتْه أشد ألوان التعذيب، ما أدى إلى موته. وخوفًا من افتضاح أمر الجريمة، تفتقت أذهان المباحث عن فكرة تذويب جثته بمادة الأسيد.

استلام حزب البعث العربي الاشتراكي للسلطة، بأنها «فترة الانفصال». لكن الوحدة العربية لم تتحقق بعد «عهد الانفصال»، وبقيت الجمهورية العربية السورية من دون أن تتحد مع مصر أو العراق أو مع غيرهما من البلدان العربية لأسباب معروفة.

الواقع أن القوى العسكرية والسياسية والاجتماعية التي حققت «الانفصال»، أو أيّدته بعد نجاحه، لم تكن بأكثريتها قوى معادية للوحدة العربية، أكان ذلك مع مصر أم مع العراق أم مع غيرهما. والملاحَظ أن سلطات الجمهورية العربية المتحدة اعتمدت على مساندة قوى عسكرية وسياسية أبهجها ضرب الحزبين اليساريين الشيوعي والبعث أو عزلهم. وأظهرت هذه القوى التي قامت بالانفصال، عدم اكتراثها بسياسة التضييق على الحريات الديمقراطية وبروز دور أجهزة الأمن المباحثية، أيام الوحدة. ويلاحظ أيضًا أن القوى السياسية والاجتماعية التي أعلنت «الانفصال»، أو أيّدته، وهي، كما ذكرنا، قوى ليست بأكثريتها ضد الوحدة القومية، تألفت من التيارات التالية:

- تيار كبار ملّاك الأرض المشمولين بالإصلاح الزراعي الصادر في أيام الوحدة.

- تيار الرأسماليين ومن في حكمهم الذين فاجأتهم قرارات التأميم وسريان أقاويل «القضاء على الاقتصاد السوري»، فأمسوا ضد الوحدة مع مصر. هذا مع العلم أن البرجوازية السورية، بتاريخها المعروف منذ ثلاثينيات القرن العشرين، كانت تدعو إلى الوحدة العربية، ولها مصلحة في توسيع سوقها الاقتصادية، أكان في مصر أم في العراق أم في شبه الجزيرة العربية؛ إذ إنها ومفكريها لم يكونوا، قبل التأميم، معاديين للوحدة العربية بل من أنصارها.

- التيارات الدينية المستاءة من المساس بـ «المِلْكية المقدسة» الإقطاعية، ولا سيما الرأسمالية منها. ولم يكن بعض هذه التيارات ينظر بعين الرضى إلى التوجه القومي والعلماني (نسبيًا) لسياسة عبد الناصر. ولا ننسى أن الإخوان المسلمين في سورية لم يكونوا مرتاحين من سياسة عبد الناصر في ملاحقة الإخوان المسلمين في مصر.

- التيارات اليسارية التي أقلقها استبداد أجهزة الأمن المباحثية بحقوق المواطنين، والتضييق على حرياتهم، والسير قُدُمًا في خط منع التعددية الحزبية.

من هنا، نرى أن تسمية «عهد الانفصال» كانت تسمية سياسية آنية درجت على الألسن وتناقلتها أقلام الكتّاب والصحافيين. وكان معظم «الانفصاليين» وحدويًا، لكن الظروف هي التي دفعت في اتجاه «الانفصال» وأدت إلى اغتيال هذا الحلم الوحدوي الذي عاجلته الحوادث، وقضت عليه وهو لا يزال في المهد.

2 - التأميم والإصلاح الزراعي في مهب رياح اليمين واليسار

بعد نجاح الانقلاب العسكري في 28 أيلول/ سبتمبر 1961 في تحقيق الانفصال عن مصر والعودة إلى الجمهورية السورية ونظامها البرلماني، تألفت حكومة سورية (يمينية) برئاسة مأمون الكزبري، ضمت ممثلين عن كبار الصناعيين وملّاك الأرض ورجال المال. ولم يكن بإمكان تلك الحكومة أن تعلن رأيها بصراحة في العدول عن قوانين الإصلاح الزراعي وإلغاء قرارات التأميم الصادرة في عهد عبد الناصر، فلجأت إلى المداورة والاستعانة بالكلام المنمق للخلاص من الإجراءات الاقتصادية الاجتماعية. ولهذا جاء في بيان حكومة الكزبري المعلن في 30 أيلول/ سبتمبر 1961 أن الحكومة تسعى إلى إقامة «الاشتراكية الصحيحة»، وهي «تؤمن بأن المؤاخاة بين مصالح العمال وأرباب العمل وإقامة العلاقات الإنسانية الخيرة بينهم أساس في تحقيق الاستخدام الكامل والوصول إلى استقرار الإنتاج وتحسينه كمًا وكيفًا. كما أن الحكومة ستعنى بتطبيق قوانين الإصلاح والعلاقات الزراعية بشكل يحقق الازدهار والرخاء للفلاح والعامل الزراعي، ويضمن انتظام العمال الزراعيين في نقابات مهنية حرة» [8].

هكذا، نلاحظ أن الحكومة البرجوازية اليمينية تجنبت في بيانها الأول أن تعلن خطها الحقيقي في إلغاء التأميم وقانون الإصلاح الزراعي. والواقع أن

(8) نقلًا عن إحدى الصحف الدمشقية، والمصدر في أرشيفنا في دمشق.

الحكومة الكزبرية كان يهمها بالدرجة الأولى إلغاء قرارات التأميم، وإفساح المجال مجددًا أمام البرجوازية للسير في طريق الاستثمار الرأسمالي من دون كوابح أو عراقيل. أما في ما يتعلق بالإصلاح الزراعي، فإن البرجوازية السورية لم تكن معادية بشكل مطلق لهذا القانون. ولهذا، ذكرت أنها «ستعنى بتطبيق قوانين الإصلاح الزراعي» ولم تشر إطلاقًا إلى أنها ستعنى بتطبيق قرارات التأميم التي تمسها مباشرة. وتحت ضغط كبار الملّاك (الإقطاعيين)، قامت البرجوازية السورية بتعديل قانون الإصلاح الزراعي لمصلحة كبار الملّاك. وبعد ترسّخ أقدام الانقلاب العسكري وعودة الجمهورية السورية وتشكيل حكومة الكزبري - أخذت الأوساط البرجوازية أو المؤيدة لها تُعرب بصراحة عن رأيها المعادي للتأميم[9]. واستعانت لهذا الغرض برجال الدين؛ إذ وجّه مفتي الجمهورية السابق أبو اليسر عابدين كلمة جاء فيها[10]: «لقد أصبحنا بحكم الله ورسوله في حِل من بيعتنا التي بايعنا عبد الناصر عليها... لقد تظاهر بالوطنية فأفقر الغني وأمات الفقير وتكبّر وتجبّر على الشعب وأفراد الأمة». كما أن علماء الدين المجتمعين في دار الشيخ مكي الكتاني، رئيس رابطة العلماء، أصدروا بيانًا عارضوا فيه السياسة الاقتصادية - الاجتماعية للجمهورية العربية المتحدة، ومما جاء فيه[11] أن الجمهورية العربية المتحدة سارت «... في اشتراكية بعيدة عن روح الإسلام لا تختلف كما يصرح أصحابها والمسؤولون عنها عن الاشتراكية الشيوعية إلا في الأسلوب. أما القيم الروحية والدينية، فلا حساب لها في الفرق بين الاشتراكيتين. وكانت نتيجة تطبيق القوانين التي سميت اشتراكية في ميادين الصناعة والتجارة والاقتصاد تعطيلًا للحياة الاقتصادية. ولم تستفد منها طبقتا العمال الكادحين والفلاحين والفئات الفقيرة أية فائدة... وكانت القدوة في هذه الاشتراكية دولة تختلف في قوميتها وظروفها وفي عقيدتها المادية الملحدة الخارجة عن الأديان السماوية..». وفي 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1961، نشرت جريدة **العلم** عنوانًا رئيسًا هو: «تجار المدينة

(9) السباعي، ص 83.

(10) من المصادر القابعة في أرشيفنا في دمشق.

(11) من المصادر الموجودة في دمشق.

(أي دمشق – المؤلف) يباركون الانتفاضة ويؤيدون الحكومة القائمة ويطالبون بإعادة النظر في القيود المفروضة على التجارة الحرة».

3 – الحياة النيابية الديمقراطية وضغوط الصراع الطبقي

في 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 1961، انتُخب أعضاء الجمعية التأسيسية التى كان من مهماتها انتخاب رئيس الجمهورية ووضع دستور في مدة أقصاها ستة شهور، ثم تتحول إلى مجلس نيابي، وجرت الانتحابات في ظل القوانين الاستثنائية وفي فترة كانت القوى التقدمية وأحزابها تجتاز مرحلة صعبة من نواح عدة، وهذا ما ساعد على نجاح أكثرية واضحة من قوى اليمين والرجعية، وفي مقدمهم زعماء العشائر، ولم يحظ اليسار إلا بعدد ضئيل من المقاعد. وفي 12 كانون الأول/ ديسمبر 1961، اجتمعت الجمعية التأسيسية وانتخبت مأمون الكزبري رئيسًا لها. وفي 14 كانون الأول/ ديسمبر 1961، انتُخب ناظم القدسي، أحد قادة حزب الشعب، رئيسًا للجمهورية، فدعا في يوم 17 من الشهر نفسه إلى وحدة الصف وتكاتف جميع الطبقات والفئات، والعمل بروح الإخاء لتحقيق السعادة والرفاهية للطبقات كلها.

عهدَ القدسي إلى معروف الدواليبي، وهو من قادة حزب الشعب، تأليف الوزارة. وفي 8 كانون الثاني/ يناير 1963، أعلن الدواليبي في بيانه الوزاري أن حكومته ستحترم الملْكية الخاصة والمبادرة الفردية، وتعيد النظر في قوانين التأميم، وتسهل توظيف رؤوس الأموال العربية في الاقتصاد السوري، وتشجع توظيف رؤوس الأموال الأجنبية[12].

أما في ما يتعلق بالإصلاح الزراعي، فأعلن البيان الوزاري ما يلي[13]: «تتمسك الحكومة بمبادئ قانون الإصلاح الزراعي، باعتبارها عاملًا هامًا أساسيًا في تحقيق العدالة الاجتماعية وزيادة الإنتاج القومي، وتعلُّق سكان الريف بالأرض تعلقًا ثابتًا وثيقًا، وتتعهد بالمحافظة على جميع الحقوق

(12) من المصادر القابعة في دمشق.

(13) من المصادر القابعة في أرشيفنا في دمشق نقلًا عن جريدة يومية.

المكتسبة للفلاحين في ظل هذا القانون، وتتبنى حقوق الملّاكين المشمولين به وتسديد قيمة أراضيهم بشكل عادل وخلال مدة معقولة، وتقويم الاعوجاج، ورفع الحيف الناجم عن سوء تطبيق هذا القانون..».. «والحكومة تحرص على توزيع أراضي أملاك الدولة على الفلاحين بشكل عادل، أو استصلاح ما يمكن استصلاحه منها بأسرع ما يمكن، وتسجلها بأسمائهم وتمليكها لهم».

كان واضحًا أن «رفع الحيف» معناه «رفع الحيف» عن الإقطاعيين الذين شملهم قانون الإصلاح الزراعي في عام 1958، و«تقويم الاعوجاج» يعني في قاموس البرجوازية السورية المرعوبة من التأميمات والواقعة تحت ضغط كبار الملّاك إلغاء قانون الإصلاح الزراعي تحت ستار تعديله في المجلس التأسيسي والنيابي في 20 شباط/فبراير 1962، وأصدره رئيس الجمهورية تحت رقم 30. هذا القانون رفع سقف الملْكية للمالك وأزواجه وأولاده بصورة جعلت من قانون الإصلاح الزراعي هباء منثورًا.

لكن الحركه الشعبية، المستاءة من قوانين الحكومة اليمينية والمدعومة من فئات وسيطة متعددة، تمكنت من وقف المد الرجعي بما يتعلق بتصفية قانون الإصلاح الزراعي، وجرى تأليف حكومة اليساري بشير العظمة التي شارك فيها بعض الوزراء المناهضين للإقطاع، فتمكنت من إعادة قانون الإصلاح الزراعي لعام 1958. وهكذا، نرى أن الحكم المُسمَّى «الانفصال» لم يكن موحدًا في الموقف من الإصلاح الزراعي، وإلى حد ما التأميم. لكن النزعات اليمينية للبرجوازية السورية أخذت تطفو على سطح الحوادث، مخلّفة النزعات العقلانية والتنويرية التي غرقت في خضم الصراعات المعتملة في قلب المجتمع السوري آنذاك. ومثالنا على ذلك ما جرى في الميدان النقابي، حيث قامت السلطة البرجوازية ذات المنازع اليمينية في عهد «الانفصال» بالسعي لضرب الحركة النقابية في الصميم عن طريق منع أي احتمال لقيام وحدة حقيقية بين المنظمات النقابية، وذلك بإصدار المرسوم التشريعي رقم 50 لعام 1962، وهو المرسوم الذي تراجع خطوة إلى الوراء، داعمًا القوى الرجعية والمتخلفة في أوساط الشرائح الاجتماعية الوسطى، أي

إن الهدف من المرسوم هو تفتيت الحركة النقابية وتجزئتها وإضعافها وشلّ قدرتها على العمل وقتل روحها الكفاحية الموجهة في ذلك الوقت ضد العودة عن قرارات التأميم...

هكذا، نرى أن جميع السلطات الحاكمة وقفت ضد أحد الأعمدة الرئيسة للمجتمع المدني، وهو النقابات؛ إذ لم تكن تلك الأعمدة تسند البناء السلطوي للحكام على اختلاف مشاربهم ومواقعهم السياسية والفكرية. والملاحَظ أن الطبقة العاملة، خصوصًا جناحها الصناعي، هبّت للنضال الوحدوي (المسمّى الناصري) ضد قوى اليمين، ودفاعًا عن إجراءات التأميم. وهذا ما سهّل، في 8 آذار/ مارس 1963 إطاحة سلطة البرجوازية الكبيرة وبقايا الإقطاع، وأتى بممثلين لفئات اجتماعية من الطبقات الوسطى والدنيا معادية للإقطاعية والرأسمالية الكبيرة، في ذلك الحين.

ثالثًا: حكم البعث بقيادة العسكر (8 آذار/ مارس 1963)

1 - توطئة في دور العسكر

بدأ الحكم العسكري في سورية مع انقلاب الزعيم حسني الزعيم في آذار/ مارس 1949، مُنْهِيًا الحكم الوطني والبرلماني برئاسة شكري القوتلي. وبعد انقلاب الزعيم جرى انقلابان عسكريان آخران تخللهما وأعقبهما حكم برلماني شاركت فيه أحزاب عدة، كما رأينا. وجاء الانقلاب العسكري في أيلول/ سبتمبر 1961 لينهي عهد الجمهورية العربية المتحدة ويأتي إلى الحكم بالأحزاب التي كانت موجودة قبل قيام الوحدة. أما انقلاب 8 آذار/ مارس 1963 العسكري الذي أطاح حكم الأحزاب في ما عُرف بعهد الانفصال، فاتخذ من حزب البعث مظلة لتغطية الحكم العسكري الذي رسّخ دعائم الدولة الأمنية الممتدة جذورها إلى أيام الوحدة بين سورية ومصر.

الواقع أن الحديث عن دور العسكر في حكم البلاد والعباد بحاجة إلى كتاب خاص لا يتسع المقام له هنا؛ فتراث الحكم العسكري في مشرقنا العربي

تعود جذوره إلى عهد المماليك، ومن ثمّ وريثتهم الانكشارية العثمانية التي انتهى عزها مع حركة الإصلاحات في الدولة العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر. وجاء الحكم الاستعماري بعسكره لقمع الحركات المناهضة للاستعمار حتى نيل الاستقلال الوطني. الدولة (الدول) العربية الناشئة بعد الاستقلال حكمتها (ومثالنا مصر وسورية) قوى مدنية يغلب عليها الطابع الليبرالي بصيغه المتخلفة. وعندما احتدمت التناقضات في داخل المجتمع، بدأ بعض الضباط يتطلع ببصره للقفز إلى السلطة. وساعده على تحقيق طموحاته ضعف الطبقات الاجتماعية، وبالتحديد البرجوازية الوطنية الحاضنة للتطور والتنمية من جهة، وهزيمة الجيوش العربية أمام الزحف الصهيوني لاحتلال فلسطين وتأسيس دولة إسرائيل من جهة أخرى. هذه الدولة الصهيونية العنصرية الدخيلة على الجسم العربي استخدمها العساكر فزاعةً للسيطرة والاستئثار بالحكم، وحجب الديمقراطية، بحجة تحشيد القوى لـ «تحرير فلسطين».

بعد فشل العسكر في التحرير، حلّ محلهم لـ«تحرير فلسطين» زعماء الأصوليات الدينية وفقهاؤها، مستفيدين من جملة عوامل داخلية وخارجية لكسب جماهير واسعة مستاءة من حكم العسكر وتهفو بأبصارها إلى من يوصلها إلى قارب النجاة. ويتساوى زعماء الأصوليات الدينية هؤلاء مع العسكر باستخدام وسائل الضغط والإكراه والتضييق على الحريات، وهم يبزون العساكر في تغييبهم للعقل والتدخل في كل صغيرة وكبيرة من شؤون البشر، لكأن قدر العالَم العربي أن ينتقل من استبداد العسكر إلى استبداد الأصوليات الدينية، ويذهب سدى جهد دعاة النهضة العربية والتنوير الإسلامي.

2 - تفكك حزب البعث العربي الاشتراكي بعد الوحدة

لم يمض وقت قصير على قيام الوحدة بين سورية ومصر حتى بدأ الخلاف يدب بين البعث ورئيس الجمهورية العربية المتحدة جمال عبد الناصر في شأن الموقف من طبيعة الوحدة وعلاقتها بالحرية، والأهم من ذلك الخلاف على من يحكم سورية: البعث أم عبد الناصر. وبعد خلاف مخفي ومكشوف استمر مدة وجيزة، أصبح البعث خارج السلطة. وكانت عملية التضييق على قادته غير

الموافقين على سياسة عبد الناصر قد بدأت قبل انسحاب الوزراء البعثيين من الحكومة. كما اتخذت قيادة الجيش قرارات واسعة لتسريح الضباط البعثيين من الجيش أو إبعادهم إلى مصر. ومن هؤلاء تشكلت اللجنة العسكرية التي كان لها دور في الحوادث وفي حكم البلاد، كما سنرى. وهذا يفسر أحد أسباب سهولة الانقلاب العسكري في أيلول/ سبتمبر 1961 الذي أعلن انفصال سورية عن مصر وتوقيع قائدين بارزين في البعث، صلاح البيطار وأكرم الحوراني، على وثيقة الانفصال.

اللافت أن حزب البعث، الداعي إلى الوحدة العربية، قسّمته الوحدة عندما قامت بين سورية ومصر، إلى أحزاب خمسة، كما اتضح في المؤتمر القومي الخامس في حمص في حزيران/ يونيو 1962؛ فما إن عُقد هذا المؤتمر حتى ظهرت التيارات الخمسة التالية:

- مجموعة أكرم الحوراني التي لم تحضر المؤتمر، وانتقدت انتقادًا شديدًا الحكم الفردي والاستئثار بالسلطة من حكام مصر. ومن مجموعة الحوراني ظهرت حركة الاشتراكيين العرب التي سنتناولها في فقرة خاصة.

- تيار الوحدويين الاشتراكيين الذي استقطب جماهير ناصرية تريد عودة الوحدة الفورية مع مصر. ولم يكن هذا التيار بقيادته من كوادر الصف الثاني يهتم بعودة حزب البعث إلى سابق عهده، بل كان يدعو إلى العودة الفورية إلى أحضان الجمهورية العربية المتحدة. وسرعان ما انفصل بجماهيره الناصرية عن حزب البعث بقيادة البعثي فايز إسماعيل الذي أصبح الآمر الناهي في حركة الوحدويين الاشتراكيين، وما زال كذلك حتى يومنا هذا (آب/ أغسطس 2011).

- تيار القطْريين الذي اتجه يسارًا وانتقد السياسة الفردية لعبد الناصر واستئثاره بالسلطة، وناصب قادة الحزب التاريخيين (عفلق والبيطار والحوراني) العداء، ودعا إلى إقامة اشتراكية في قطر واحد من دون انتظار تحقيق الوحدة العربية. ولهذا أُطلق على أعضاء هذا التيار اسم القطْريين الذين كان لهم في ما بعد دور بارز في دفع سورية نحو اليسار، كما سنرى.

- تيار القيادة القومية ممثَّلًا بميشيل عفلق الذي انتقد الحكم الفردي في مصر، لكنه شدّد على الوحدة العربية بتجديدها على أسس صحيحة أوضحها في كتاباته. وسيُطلَق على هذا التيار اسم البعث القومي بعد انتصار الانقلاب الذي قاده حزب البعث في العراق مع قوى قومية مختلفة في شباط/ فبراير 1963، وأدى إلى مقتل رئيس جمهورية العراق «الزعيم الأوحد» عبد الكريم قاسم[14]. والبعث القومي هذا سعى لحكم سورية بعد انقلاب 8 آذار/ مارس 1963 بالتعاون مع العسكريين. لكن تعمُّق الخلاف بين اليمين واليسار وخصام قادة العسكر أديا إلى إبعاده إلى العراق ليحتمي بعساكرها ومن ثمّ بحاكم العراق باسم البعث صدام حسين.

- مجموعة العساكر البعثية (أو التي ادّعت أنها بعثية). هذه المجموعة، بنواتها المتكتلة في أثناء نفيها إلى مصر وحملها اسم «اللجنة العسكرية»، تعاونت مع كلٍّ من القيادة القومية (عفلق) باتجاهها اليميني والقطْريين باتجاههم اليساري الصاخب في بعض مراحله. وشيئًا فشيئًا قلّص العسكر من نفوذ كلٍّ من البعث القومي والبعث القطْري، وكسبوا إلى جانبهم عناصر مدنية دخلت في خدمة العسكر[15] تحت رايات مختلفة. ولم يكن قادة العسكر متحدين، بل كانوا يصفّون بعضهم بعضًا بالانقلاب حينًا والاغتيال أحيانًا[16]، ولم يتوان بعض قادة العسكر من استخدام أسلحة الطائفية والعشائرية والعائلية والمناطقية لكسب الأنصار لكسر المنافسين أو المعارضين.

في خضمّ هذه الصراعات، وما يحيط بها من أوضاع دولية اتصفت بازدياد شعبية الاشتراكية وصعود مكانة الاتحاد السوفياتي، كسب اليسار جولة فكرية في المؤتمر القومي السادس الذي أقر المنطلقات النظرية الموضوعة من الماركسي ياسين الحافظ، وأهم ما فيها الدعوة إلى السير في «الطريق العربي إلى الاشتراكية». وجاءت حركة 23 شباط/ فبراير 1966 العسكرية لتزيح

---

(14) كتب بعض من كانوا في البعث العراقي أن الانقلاب على قاسم وإبادة الشيوعيين في مجازر مروعة جاء بقطار أميركي. والمقصود بالقطار هنا هو المخطط الأميركي هو الذي دبّر الانقلاب.

(15) أُطلق على هؤلاء في حينه اسم «حمير العسكر». وكان في عدادهم مدرِّسون بعثيو المنبت.

(16) هذا يذكرنا بتاريخ المماليك الذين كانت التصفيات بين قادتهم التقليد المتَّبع.

البعث القومي عن السلطة نهائيًا، وتسير خطوات متسارعة على أنغام موسيقى اليسار وألحان العداء للإمبريالية وربيبتها الصهيونية.

3 - اللواء حافظ الأسد في قمة السلطة

ظنّ القائد الفعلي للحكم البعثي اليساري اللواء صلاح جديد[17] أن حزب البعث الذي أولاه اهتمامًا خاصًا وعقد عليه الآمال سيحميه من منافسه قائد القوى الجوية ووزير الدفاع بالوكالة اللواء حافظ الأسد. لكن أكثرية أعضاء الحزب الموالية للواء صلاح وخطّه (في الاعتماد على قوى الحزب المدنية) سرعان ما تراجعت عندما تبيّن لها انحياز معظم قادة القطعات العسكرية إلى حافظ الأسد، حيث جرى الانقلاب العسكري من دون إراقة دماء[18]. أطلق أنصار حافظ الأسد على حركته اسم «الحركة التصحيحية»، وأخذ من سار مع الأسد مقتنعًا أو من انضمّ إليه منتهزًا بسبب نجاحه في انقلابه العسكري، يثني على «الحركة التصحيحية التي قادها الرفيق المناضل حافظ الأسد»، ويتغنى «بعطاءاتها» من غير الإشارة إلى المصدر المالي لهذه العطاءات، وهو الدولار النفطي المتدفق من السعودية ودول الخليج، لدعم حكم الأسد «قاهر اليسار» والمرضي عنه أميركيًا. إضافة إلى أن دول الخليج النفطية كانت آنذاك راضية عن حكم الأسد وتتجنب استخدامه «فزاعة فلسطين».

لم يسر جميع أعضاء حزب البعث مع النظام الجديد؛ فالمخلصون لمبادئهم لم يرفعوا راية الاستسلام، وكان نصيبهم الاعتقال والسجن من دون محاكمة مددًا وصل بعضها إلى أكثر من خمسة عشر عامًا. ونذكر هنا، على سبيل المثال، رئيس الدولة قبل انقلاب تشرين الثاني/ نوفمبر نور الدين الأتاسي الذي ذاق مرارة سجن تدمر وهو طالب جامعي، أيام حكم أديب الشيشكلي

---

(17) تواترت شهادات عدّة تشيد بأخلاقية صلاح جديد. ننقل هنا ما كتبه اللواء غسان حداد، ولم يكن من أنصار جديد أو تياره، ما يلي: «... ومعروف عن اللواء جديد الدماثة والخلق والتهذيب ونظافة اليد والترفّع عن الموبقات». نقلًا عن: غسان محمد رشاد حداد، **أوراق شامية من تاريخ سورية المعاصر، 1946-1966**، ط 3 (القاهرة: مكتبة مدبولي، [2007])، ص 209.

(18) كان يُطلَق على من غيّر موقعه بسرعة، سائرًا مع المنتصر، كلمة «كَوّعْ»، أي انعطف بسرعة في سيره ولم يسر في خط مستقيم، فهو انتهازي يقتنص الفرص لتحقيق مصالحه.

في عام 1953، ولهذا لم ترهبه السجون، بل ظل منسجمًا مع قناعاته، رافضًا الاستقالة من منصبه. ولم ينكس الأتاسي راية النضال التي اعتنقها، وتوفي في السجن بعد أن أمضى فيه ردحًا طويلًا. والمصير نفسه، أي الموت في السجن من دون محاكمة، لقيه اللواء صلاح جديد الذي أراد، كما سمعت من كثيرين، بناء حزب مبدئي انضباطي، ولم يستخدم نفوذه للحصول على أيّ امتياز، على عكس كثير من ضباط الجيش من أقرانه[19].

هكذا نرى أن يساريي البعث ما كادوا يلتقطون أنفاسهم بعد إزاحتهم البعث القومي وعسكره في 23 شباط/ فبراير 1966 وهم يحلمون ببناء مجتمع عربي اشتراكي موحد، حتى عاجلتهم حركة حافظ الأسد العسكرية في تشرين الثاني/ نوفمبر 1970. وكان ثمة عوامل كثيرة وراء نجاح حركة حافظ الأسد، أهمها:

- استياء البرجوازية التجارية وخوفها من سياسة يساريي البعث وضجيجهم ودعوتهم إلى حرق المراحل وإقامة «الاشتراكية»... ولهذا، فعندما نجح انقلاب حافظ الأسد، رفع تجار سوق الحميدية اللافتات المؤيدة للانقلاب الذي سُمِي «الحركة التصحيحية»، وأذكر منها نص اللافتة التالية: «طلبنا من الله المدد فأرسل لنا حافظ الأسد». ويمكن القول إن الكتل السنية الميسورة سارت مع الأسد، آملة بتحقيق أمرين: كسر شوكة العلمانية التي اتبعها البعث، والخلاص من «الاشتراكية» التي سار عليها الحكم الذي أزاحه الأسد.

- عدم ارتياح الاتحاد السوفياتي لضجيج اليسار البعثي ولما يمكن أن يجلبه من مشكلات وإحراجات لسياسته وتعقيداتها الدولية.

---

(19) لم يُفرَج عن يوسف زعين، وهو رئيس الوزراء قبل الانقلاب، إلا بعد أن وصل إلى حافة الموت. أما أعضاء القيادة القطْرية الآخرون المسجونون، فصمدوا في سجن المزّة مدة طويلة. وأذكر أنني بعد إلقاء محاضرة في السلمية، التقيت أحدهم، وهو مصطفى رستم، وكان مما قاله عن حياته في السجن الخبرة التالية: يستطيع السجين السياسي الصمود ما دام مقتنعًا بأن صموده في السجن أمر مهم سيغيّر وضع البشرية وينقلها إلى الرفاه والنعيم. وإذا فقد السجين هذا الوهم، انهار فورًا واستسلم لسجانيه. وممن التقيتهم بعد خروجهم من السجن كلٌّ من محمد سعيد طالب ومروان حبش، وهما لا يزالان يتمتعان بمعنويات عالية وفكر متقد، ولم يندما بسبب الخط الذي سارا عليه على الرغم من بقائهما في السجن بلا محاكمة مدة خمسة عشر عامًا.

– نظرة الدول العربية، خصوصًا النفطية منها، بعين القلق إلى السياسة اليسارية البعثية، حيث أصبح لها مصلحة في الخلاص منها. ولهذا أغدقت الأموال لمساعدة النظام بما يتلاءم مع مصالحها.

– ليست لدينا معطيات عن موقف الولايات المتحدة من نظام الأسد الجديد[20]، لكن المعروف أن قسمًا من كوادر النظام وحواشيه كان يرنو إلى عواصم الدول الغربية، وأفئدته تحلق في سماء شوارعها وهو يودع أرصدته في البنوك الأوروبية والأميركية، من دون أن ينسى صراخه الأجوف بمعاداة الإمبريالية والصهيونية.

– الهزيمة العسكرية التي مُني بها الجيش السوري في حرب 1967 واحتلال إسرائيل الجولان، إضافة إلى الضفة الغربية وسيناء، ساهمت في إضعاف اليسار البعثي[21]. ومع أن حافظ الأسد كان وزيرًا للدفاع وعضوًا في قيادة الحزب، ومن الناحية العملية تقع عليه مسؤولية الهزيمة أو جزء منها، فإن الدعاية ألقت بكواهل الهزيمة على خصومه في السلطة، ما سهّل إزاحتهم.

– لم تكن القوى الطبقية المستفيدة من الإصلاح الزراعي والتأميمات، وغيرها من الإجراءات الاجتماعية، على وعي ومقدرة للدفاع عن المنجزات المتحققة، إضافة إلى أن قائد الانقلاب لم يمسّ هذه المنجزات، بل دافع عنها عندما وصل إلى سدة الحكم.

4 – الجمهورية العربية السورية في عهد البعث

تميزت الأعوام الأولى من حكم البعث بإجراء سلسلة من التأميمات لرأس المال الكبير (والأمر نسبي)، وإصدار قوانين الإصلاح الزراعي، وتوزيع أراضي كبار الملّاك بين الفلاحين؛ فبعد تأميم البنوك في عام 1963، جرت سلسلة

(20) مدير مكتب الأمن القومي العقيد عبد الكريم الجندي الذي انتحر يوم شعر بنجاح انقلاب الأسد، كتب في وصيته أن حافظ الأسد كان مع الأميركيين.

(21) أو القطْري، أو ما عُرف باسم الشُّباطيين نسبة إلى انقلابهم على القيادة القومية في شباط/ فبراير 1966.

من التأميمات في عامي 1964 و1965 شملت القطاعات الصناعية الرئيسة، فأصبح القطاع العام القطاع الرئيس في الصناعة. كما ظهرت إلى الوجود في عام 1965 شركة للاستيراد والتصدير (سيمكس)، استطاعت أن تخلّص البلاد من احتكار التجار الكبار.

صدر أول قانون للإصلاح الزراعي في عام 1958، أي في عهد الوحدة. وجاء برلمان «الانفصال» الذي حجّم قانون 1958، وحاول إعادة بعض الأراضي الموزّعة، لكن الضغط الجماهيري الفلاحي أعاد العمل به وفق المرسوم رقم 2.

بعد استلام حزب البعث العربي الاشتراكي السلطة، صدر في عام 1963 المرسوم رقم 88 الذي خفض سقف الملْكية الزراعية. وتلاه في عام 1966 مرسوم آخر سرّع عملية الاستيلاء على أراضي المشمولين بالإصلاح الزراعي، أي الإقطاعيين، وسهّل عملية توزيعها على الفلاحين المنتفعين، ما ساهم في بداية زوال ملّاك الأرض الإقطاعيين الذين أدوا أدوارًا بارزة في الأحزاب السابقة كالكتلة الوطنية والحزب الوطني وحزب الشعب.

كانت مراسيم تأميم المؤسسات الصناعية الكبرى والقسم الأكبر من التجارة الخارجية، والسير حثيثًا في دفع قوانين الإصلاح الزراعي في خدمة الشرائح الوسطى والدنيا من الفلاحين، نتيجة للتناقضات الاجتماعية في قلب المجتمع، وطموح الفئات الوسطى (البرجوازية الصغيرة) في المدينة والريف خصوصًا، إلى إزاحة الفئات العليا (البرجوازية الكبيرة) والحلول محلها لتحرير الفئات الدنيا من الاستثمار الرأسمالي والإقطاعي السابق. وهذا الأمر، أي صعود شرائح من الفئات الوسطى نحو الأعلى تحت علم القضاء على الاستغلال (الإقطاعي والبرجوازي) ثم تحوّل بعض هذه الشرائح إلى فئات مستغِلة (طفيلية وبيروقراطية)، ظهرت عقابيله بعد مدة وجيزة؛ فبعد ضرب المواقع الرئيسة للبرجوازية الكبيرة (نسبيًا) وتحجيم طبقة ملّاك الأرض بفضل قوانين الإصلاح الزراعي، تعاظم دور الفئات الوسطى في المدينة والريف التي رفدها في الستينيات وأوائل السبعينيات عدد من الفئات الدنيا تقل أو تكثر، وهي التي احتلت أيضًا مواقع في أجهزة السلطة.

هكذا، تمتعت «البرجوازية الصغيرة» في ستينيات القرن العشرين بمواقع اقتصادية واجتماعية وفكرية وسياسية مهمة. ومع أننا لا نملك إحصاءات بشأن البرجوازية الصغيرة ونسبتها إلى السكان، فإن جدول قوة العمل بحسب المهن الرئيسة، المنشور في تشرين الثاني/نوفمبر 1967 يعطينا، على الرغم من شموليته وغموضه، فكرة عامة عن توزع الأيدي العاملة، وهو ما يمكن أن يلقي بعض الأضواء على التوزع الاجتماعي. وأهم ما يلفت في ذلك الجدول هو تضخّم جهاز الدولة وكثرة عدد العاملين بالأعمال الإدارية والكتابية والتجارة، وغيرها من الأعمال غير المنتجة.

اتصفت حركة انقلاب 16 تشرين الثاني/نوفمبر1970، والمعلن عنها رسميًا باسم «الحركة التصحيحية التي قادها الرفيق المناضل حافظ الأسد»، باستمراريتها وتشييدها الهياكل الأساسية للبنى التحتية الضرورية للتنمية، وأهمها: شبكة طرق متطورة وواسعة؛ شبكة كهرباء امتدت إلى أعماق الريف؛ اتساع العمران في المدن والأرياف؛ بناء أبنية التعليم بمراحله المختلفة، من الابتدائي حتى الجامعي؛ إقامة السدود وشبكات الري وتوسيع رقعة الأرض المروية؛ ازدياد عدد المستشفيات والأسرّة وتحسن الوضع الصحي للمواطنين؛ تطور قطاع الصناعات الاستخراجية والتحويلية؛ بروز دور القطاع العام في بناء الاقتصاد الوطني، مع دور واضح للقطاعين الخاص والتعاوني.

لكن السؤال المطروح: هل واكب أو أعقب وضع أسس هذه البنية التحتية الضرورية للتنمية ظهور بنى فوقية بإمكانها السير في طريق التنمية؟ وهل ظهرت أجيال تستطيع أن تشق الطريق إلى نهضة عربية جديدة تتخذ من العقلانية ديدنًا لها؟ هذان السؤالان وغيرهما نترك لمؤرخي المستقبل الإجابة عنها، مع العلم أن مشاهدات كاتب هذه الأحرف لم تر تغيّرًا عميقًا وظهور بنى فوقية (فكرية) جديدة.

ما نريد التطرق إليه هو، الإشارة إلى عوامل كثيرة أدت إلى إشكالية قطف ثمار تلك المرحلة المتّصفة باستمراريتها وبنائها لقاعدة مادية تصلح أن تكون أساسًا للتطور والنهوض، وهي:

- التزايد السكاني غير المنضبط الذي التهم جزءًا كبيرًا من الدخل الوطني، وأربك خطط الدولة في أمور كثيرة، ووقوف الدولة عاجزة أمام قضية التفجّر السكاني، ذات الصلة الحساسة بالموروث التاريخي، مكتفية بالحديث، لكن ليس بجدية، عن برامج تنظيم الأسرة.

- عدم القدرة على بناء مدارس أنموذجية قادرة على تربية أجيال يمكنها أن تواكب التطورات التقنية في العالم، والاعتماد على العقلانية في النظرة إلى الكون.

- عدم كفاية المشافي، على اتساعها وكثرة عددها، من تأمين الرعاية الصحية اللائقة للجموع المتزايدة سنويًا، وإصدار قانون الضمان الصحي.

- صعوبة تأمين فرص عمل للأجيال الشابة الصاعدة التي بدأت تعيش مرارة البطالة الحقيقية أو المقنّعة، إذا لم تستطع الهجرة إلى الخارج.

- عدم كفاية مياه الشرب للجموع العطشى، على الرغم من إجراءات حفر الآبار وتمديد أنابيب المياه. والمخزون المائي آخذ في التناقص مع الاستهلاك المتزايد لمياه الري والشرب من جهة، واستنزاف المياه الجوفية من كثرة الآبار التي كان لقادة العساكر وذوي النفوذ نصيب وافر في حفرها من دون ترخيص قانوني.

- اضطرار الدولة السورية إلى تخصيص جزء كبير من دخلها الوطني للإنفاق على الدفاع الوطني لمواجهة الاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية، ولجم الصهيونية المنفلتة من عقالها والطامعة في إقامة دولة إسرائيل من الفرات إلى النيل، هذا مع العلم أن التحرير بقي في عالم الغيب.

- الفساد وتداعياته المستشرية في شرايين السلطة وأزلامها. وللفساد هذا دور أساس وسلبي في إفشال المرحلة المبحوث فيها.

الفصل الخامس عشر

العوامل المؤثرة في تحجيم الحراك السياسي الحزبي في الثلث الأخير من القرن العشرين

أولًا: عوامل تراجع الحراك السياسي

ظهرت التيارات القومية والماركسية بعد قيام النهضة العربية في مستهل القرن العشرين واشتداد ساعدها، وبلغت أوجَها في منتصف ذلك القرن. ثمّ أخذت تهبط، بسبب عوامل كثيرة، في الربع الأخير من القرن العشرين. وكان صعود النهضة وهبوطها قد تزامنا مع صعود الأحزاب النهضوية (القومية والماركسية) وهبوطها. وكانت هذه الأحزاب إحدى ثمار النهضة، ومع ذبول الشجرة (النهضة) ذبُلت الثمار (ومنها الأحزاب النهضوية) وضمرت لتحل محلها في الساحة الأحزاب الدينية وأحزاب تيارات الإسلام السياسي.

مرّت حياة الأحزاب السياسية بمراحل بدأت في مستهل القرن العشرين، كما أشرنا في الفصل الأول وذكرنا أن المرحلة الرابعة لتكوّن الأحزاب اتصفت بتراجع أفكار النهضة وانتعاش أفكار ما قبل النهضة وقِيَمِها المتمثلة في عودة الطائفية والعشائرية إلى سابق عهديهما. وفي الوقت نفسه، خفَتَ وهج العقلانية وأفكار السلفية النهضوية (الإسلامية) وعاد الفكر الغيبي إلى سابق عهده، مع أخذ هذا الفكر في الحسبان إنجازات الثورات العلمية ومحاولة تسخيرها لخدمته، كما أخذ يتصاعد دور الإسلام السياسي. وفي هذه المرحلة، انتهى دور أوروبا البرجوازية المناهضة للإقطاع والاستبداد، واختفى دور أوروبا الاشتراكية (مع تفكك الاتحاد السوفياتي) المناهضة للاستثمار الرأسمالي والداعمة لحركات التحرر. كما برزت الرأسمالية البربرية، واجتاح طغيانها العالم بأسره، وهذا ما قوّى عدوانية الصهيونية في اعتداءاتها ليل نهار على الأراضي العربية...

تعرضت الأحزاب السياسية السورية في الثلث الأخير من القرن العشرين لسلسلة من الانقسامات، ودبّ في أوصالها الوهن، وانتاب أجسامها الضعف والضمور، ما جعلها في نهاية القرن العشرين أحزابًا صغيرة بلا روح أو حوافز تدفعها لخوض النضال وفق برامجها المكتوبة على الورق. ولا يُستثنى من ذلك حزب البعث العربي الاشتراكي على الرغم من عدد أعضائه الذي يفوق المليون عضو، والصلاحيات التي يتمتع بها بفعل سيطرته على أجهزة الدولة والنقابات؛ ففوق رأسه وفي خلاياه تتمدد الأجهزة الأمنية التي تُحصي على الناس أنفاسهم وتقف بالمرصاد لكل فرد أو مجموعة أو حزب يعلن رأيًا يخالف المصالح الطبقية لتلك الأجهزة المتعاونة بصورة مكشوفة أو مستورة مع مصالح الفئات البيروقراطية، بجناحيها المدني والعسكري، والمتحالفة مع البرجوازية التجارية والفئات الطفيلية، والجميع يسيرُ متعاونًا في نهب الثروات الوطنية وحرمان أكثرية الشعب منها.

نرى أن ضعف الأحزاب السياسية وتشظّيها في الثلث الأخير من القرن العشرين لا يقتصر على سوء سياسة هذه الأحزاب، بل إن ثمة عوامل كثيرة أدت إلى هذه الحالة؛ فضمور الأحزاب وتخلّف أو انتهازية معظم قادتها هما نتيجة لا سبب، فهناك أسباب أخرى جوهرية دفعت في اتجاه ضعف الأحزاب وانقساماتها وبروز عوامل الهبوط التي انتابت الحراك السياسي بصورة عامة. وأهم هذه العوامل:

- التغيرات الاقتصادية الاجتماعية (تأميمات، إصلاح زراعي...) التي جرت في ستينيات القرن العشرين، وهزّت البنى الاجتماعية، وأعادت بناءها، ولم يكن البناء إيجابيًا في كثير من الأحيان.

- الصعوبات التي اعترضت عملية إدارة القطاع العام، ونهب البرجوازيتين البيروقراطية والطفيلية هذا القطاع ولجزء وفير من المال العام، أديا إلى فشل القطاع العام، وأُلقيت أسباب الفشل على كواهل اليسار، فيما أدى نهب القطاع العام إلى إثراء مجموعات كبيرة كانت تقوده، وإلى ترسيخ أقدامها في المجتمع والدولة التي تحولت إلى «دولة أمنية».

- دور النفط وأمواله في إحداث الأزمات ومن ثمّ تعميقها، وفي زيادة شكيمة كل من الدولة الأمنية الاستخباراتية والتيارات الدينية المتزمتة والمنغلقة على نفسها. وهذا ما سنعرض له في ما بعد بالتفصيل.

- تخلخل البنى الاجتماعية وهيمنة الفئات غير المنتجة على مصير البلاد والعباد.

- الأزمة التي أخذت تستحكم بحركة التحرر الوطني العربية بعد الاحتلال الإسرائيلي في عام 1967 سيناء والجولان والضفة الغربية وقطاع غزة. وأُلقيت أسباب الهزيمة على كواهل التيارات القومية وما يتبعها من جيوش ولّت هاربة. وبما أن العساكر «العلمانية» كانت تحكم البلاد في سبيل تحرير فلسطين، فإن فشلها دفع إلى الواجهة تيارات الإسلام السياسي التي قالت إنها ستحرر فلسطين وهي تستخدم أسلوب العساكر في التضييق على الحريات وكبت الأنفاس.

- قصور أحزاب اليسار وعجزها عن «تحرير فلسطين» وإنجاز أهدافها في تحقيق العدل والمساواة الاجتماعية أديا إلى تراجعها وصعود تيارات الإسلام السياسي التي عُقدت عليها الآمال في التحرير. وعمومًا، كانت التيارات السياسية الإسلامية الصاعدة تختلف في كثير من النواحي عن حركة الإخوان المسلمين السورية الناشطة سلميًا في منتصف القرن العشرين. وعلينا أن نميّز دائمًا بين سلفية تنويرية في عهد الصعود النهضوي وسلفية متحجرة منغلقة على ذاتها في عهد الهبوط في أواخر القرن العشرين.

- حالة الجزْر الشعبي التي شهدها المجتمع بعد عام 1983، أي بعد مجزرة حماة، وما انتاب قطاعات واسعة من رعب بسبب هول المجزرة، وهذا ما ساهم في ابتعاد الناس عن السياسة وعزوفهم عن أي مشاركة سياسية، بعد امتلاء السجون بالمعتقلين السياسيين.

- ومن العوامل التي سرّعت بإضعاف الأحزاب والانقسامات صعود تيارات الإسلام السياسي في الثلث الأخير من القرن العشرين؛ إذ

استقطبت تلك التياراتُ جماهير واسعة من الشباب الناقم على ما يجري في محيطه الداخلي والخارجي.. ولأسباب ذكرناها في فصول سابقة، عادت الأيديولوجيات السلفية لتحتل مكان الصدارة وتزيح من طريقها الأفكار القومية العلمانية أولًا، ومن ثمّ التيارات الماركسية ثانيًا. وكان لهذه الظواهر، بحسب ما نرى، دور عميق وغير مباشر أحيانًا، في تعميق الانقسامات في الحركات الشيوعية والقومية التي فقدت روافدها الشبابية؛ إذ أغلقت الطريق أمام الحركة الشيوعية في الربع الأخير من القرن العشرين بوابتان كبيرتان: بوابة الإسلام السياسي الذي استقطب عددًا كبيرًا من الشباب ذوي التوجه الديني، وبوابة «الدولة الأمنية» التي هُرع الشباب إلى الدخول منها وتأمين مستقبله موظَّفين في دوائر الدولة وأجهزتها المختلفة، مع الاستعداد طوعًا أو تقيةً للسير وراء الحزب الحاكم وملء الشوارع في مسيراته الممجدة للسلطان.

ثانيًا: الأجواء الاقتصادية – الاجتماعية التي تحركت الأحزاب في فضائها

لا تعيش الاحزاب في فراغ، بل هي حصيلة مجموعة عوامل داخلية وخارجية كما سبق أن أشرنا. ويأتي في طليعة العوامل الداخلية دور العامل الاجتماعي المغيّب في معظم الأحيان، وفي ما يلي بعض ظواهر هذا العامل:

– استمرار بقايا العلاقات الإقطاعية، ورسوخ أقدام بعض ظواهر ما قبل العهد الرأسمالي وما قبل الدولة الحديثة، كالقبلية والعشائرية والعائلية والطائفية والمذهبية... وغيرها.

– وجود الأنماط الحرفية والفكر «الدكّنجي» المولّد لفكر ووعي اجتماعيين منغلقين على ذاتهما.

– ضمور معالم البرجوازية الوطنية المنتجة صناعيًا، أو المرتبطة بالإنتاج المحلي. وهذا ما ساهم في تراجع العقلانية وأفكار الحداثة والعلمانية والوعي الوطني الذي طمحت إليه هذه الطبقة في سعيها إلى السوق الوطنية الموحدة، قبل ضعفها نتيجة التأميم وعوامل أخرى.

- تراجع عملية تكوّن طبقة عاملة برز بعض سماتها في منتصف القرن العشرين، ثمّ ما لبثت ظواهر التكوّن هذه أن تراجعت أو اختفت تحت وطأة عوامل كثيرة، مؤثّرة سلبًا في الحزب الشيوعي وغيره من الأحزاب اليسارية.

- تراجُع حجم الفئات الوسطى ومكانتها، وتقلص دوائرها الاجتماعية، ما أدى إلى أمرين: **أولهما** تسلّق عدد قليل ليحتل مركزًا في حلقة العلاقات الطفيلية والبيروقراطية التي تشدد الخناق على الطابع العصري الحديث للدولة، وتدفع بالأمور باتجاه تحويل الدولة من دولة احترام القانون وتطبيقه على الجميع من دون «استثناءات» إلى «دولة تسلطية» تستأثر الفئات الحاكمة فيها بالنصيب الأكبر من الثروة المجموعة من المواطنين، أو الآتية من العائدات النفطية، والويل لمن يحتج أو يرفع الصوت مناديًا بالعدالة الاجتماعية وتوزيع فوائض الإنتاج على الجميع. والأمر **الثاني**، هبوط القسم الأكبر من الفئات الوسطى نحو الأدنى. لكن الفئات الوسطى في هبوطها لم تتحول في أكثريتها إلى قوى منتجة (عمالية، فلاحية، حرفية، مثقفة مبدعة فكرًا) بل غرِقت في الأعمال غير المنتجة، وتحوّل قسم منها إلى فئات رثّة أو مهّمشة. ولهذه الظاهرة آثار خطِرة في مختلف مناحي الحياة. وهذه الظاهرة هي أحد أسرار تراجع الثقافة وسطحيتها نتيجة ما أصاب الفئات الوسيطة المبدعة للحضارة من وهن وإذلال وقهر من عمل الدولة الأمنية وأجهزة مباحثها.

ثالثًا: الاقتصاد الريعي ودوره في صعود الإسلام السياسي والدولة الأمنية

إن ظاهرتي صعود تيارات الإسلام السياسي وتحكم الدولة الأمنية بمصائر البلاد والعباد تعودان في حيّز كبير منهما، كما نرى، إلى هيمنة الاقتصاد الريعي على معظم الأقطار العربية.

في الربع الأخير من القرن العشرين، أخذت كفّة الدولة الريعية تبسط

سلطانها على الدولة ماقبل الاقتصاد الريعي[1] في العراق، وإلى حد ما في سورية[2] وفي مصر، وإن بدرجة أقل. ومع ازدياد قوة الدولة بفضل **الريع النفطي** المتركّز في يدها، أخذت مؤسسات المجتمع المدني تتراجع أمام الهجوم الكاسح لقوى الدولة ذات السمات الريعية المحجِّمة مؤسسات المجتمع المدني بقصد وضعها تحت مظلة «الدولة الأمنية» التي أخذت سماتها تنتصر على سمات الدولة ذات الطبيعة الحداثية للبرجوازية الوطنية المنتجة. وبكلمة أوضح، أدى ازدهار الدولة الريعية النفطية إلى ترسّخ أقدام الدولة الشمولية، الدولة الاستبدادية.

في الضفة المقابلة، لم يؤدّ الريع النفطي إلى ازدياد شكيمة الدولة التسلطية فحسب، بل أدى أيضًا إلى ترسيخ دعائم التيارات الدينية المتزمتة والمتحجرة والمنغلقة على نفسها بفضل ما وصل إلى صناديقها من «أموال نفطية» (بترودولارية) بُنيت بفضلها مؤسسات متنوعة الأشكال والألوان، ما جعلها «دولة داخل الدولة». وجاء التقدم التكنولوجي وظهور المحطات الفضائية واستخدام تلك التيارات لها، فحُجّم دور التفكير العقلاني وأُضعفت التيارات الدينية المستنيرة التي لا تملك مثل تلك الأموال المستحوذة على أفئدة ضعاف النفوس، وما أكثرهم.

---

(1) الريع في الأصل هو الدخل الذي يحصل عليه المالك من تأجير أرضه الزراعية. ثمّ تطور ليشمل كل دخْل لا يأتي نتيجة عمل وإنما نتيجة توظيف رأس المال أو تأجيره أو إقراضه. والاقتصاد الريعي يعني ريع النفط، وهو الذي يقوم على إنفاق العائدات المالية من تصدير النفط في ميادين شتى، رافعًا راية «البترودولار»، ومسببًا عددًا كبيرًا من مشكلاتنا.

(2) في بداية سبعينيات القرن العشرين (مع مجيء حافظ الأسد إلى السلطة)، لم تكن سورية منتجة للنفط، لكن كان للريع النفطي دور غير مباشر عن طريقين: **الأولى**، المساعدات المالية التي أُغدقت على سورية من دول النفط تحت لافتة مساعدتها في الصمود أمام الغزو الإسرائيلي، **والثانية**، الأموال التي كان العاملون في دول الخليج وليبيا يرسلونها إلى أُسرهم في وطنهم. ومنذ أواخر الثمانينيات، بدأ إنتاج النفط في سورية في الصعود، فساهم في دفعها إلى دائرة الدول الريعية، مع بقاء الإنتاج الزراعي والصناعي قائمًا على الرغم ما أصابه من نكسات، ولا سيما بعد زحف الليبرالية الجديدة وتحالفها مع أولي الأمر في اقتسام المكاسب. والبرجوازية البيروقراطية والطفيلية كانت «بلاليعها» واسعة لشفط أموال الريع النفطي وما يدره الاقتصاد الوطني المتمثّل عمومًا في االقطاع العام، الذي أصبح بقرة حلوبًا للبرجوازية البيروقراطية.

رسّخت بعض «الدول الريعية» العربية، ومعها إيران، استبدادها بوساطة ما يصب في خزائنها من عائدات النفط التي ساعدت كلًّا من الإسلام السياسي السنّي والإسلام السياسي الشيعي في الانتشار وما يتبعه من اتجاهات متزمتة ومتحجرة حصرت تيارات التنوير الإسلامي في دوائر ضيّقة(3).

استفادت تيارات الإسلام السياسي من الاقتصاد الريعي القائم على إنفاق جزء من العائدات النفطية الخليجية أو الإيرانية على هذه التيارات ودُعاتها ومؤسساتها. ويمكن القول: إن الريع النفطي، بل قل «البترودولار» ساهم بقوة في تمكّن هذه التيارات من كسب جزء كبير من قلوب الجماهير المؤمنة بفضل ما توفره أموال النفط من إمكانات مادية وبشرية لنشر أفكار هذه التيارات وفتاويها. ومن جهة أخرى، رسّخت غلبة الاقتصاد الريعي في معظم المجتمعات العربية (مضافًا إليها المجتمع الإيراني) دعائم الدول التسلطية في العالم العربي وإيران، وأفقدتها هذه الدول ما كانت تكتنزه من سمات الدولة الليبرالية الحداثية؛ فالبرجوازية المحلية المنتجة والفئات الوسطى المتنورة كانت الحامل الاجتماعي للدولة الليبرالية التي ترعرعت بين ظهرانيها مؤسسات المجتمع المدني وما رافقها من قوانين وضعية ومنهج عقلاني وأجواء علمانية منفتحة. ومع سيادة «البرجوازيات» البيروقراطية والطفيلية وتقلّص دور الفئات الوسطى، تلاشت طبيعة الدولة الليبرالية بفضل هذه الظاهرة من جهة، وتحت وطأة الحوادث الداخلية والخارجية والموروث التاريخي من جهة أخرى. وهذا الأمر يفسر أيضًا تسارع قوة التيارات السلفية المعادية لما بنته النهضة العربية (وكذلك النهضة الإيرانية) من مواقع وطنية وتنويرية.

رابعًا: قطاع الدولة يرسّخ دعائم الدولة الأمنية

قام «القطاع العام»، أو بتعبير أصح، «قطاع الدولة»، في مصر وسورية والعراق على ركيزتين: تأميم رأس المال الكبير وإدارة الدولة لمؤسساته من

(3) لا يخفى اليوم أن هذه التيارات السلفية المتزمتة والمتصلبة أخذت تسدد سهام نشاطها إلى بعض قادة الدول الريعية التي ساعدتها وأغدقت عليها الأموال، ودخلت في اشتباك مع حكام هذه الدول.

جهة، وقيام الدولة بتشييد مشروعات صناعية وخدماتية بفضل أموال النفط من جهة ثانية، وساعد الفئات الاجتماعية الفقيرة والمتوسطة على تحسين أوضاعها، إلا أنه جُعل من جهة أخرى «بقرة حلوبًا» للفئات الحاكمة التي أثرت بفضله وبفضل «البترودولار» المتدفق اعتبارًا من سبعينيات القرن العشرين. وأدت هذه الظاهرة إلى احتلال هذه الفئات البيروقراطية والطفيلية مراكز الصدارة في المجتمع وتمكّنها من الهيمنة على الفئات العمالية وتسييرها وفق مصالحها، مقدمة إليها ما تيسّر من فتات «المائدة النفطية».

جرى الأمر نفسه بالنسبة إلى أكثرية المثقفين الذين تحوّلوا إلى مثقفي السلطان (أو فقهاء السلطان) يتغنون بفضائله. أما من بقي من المثقفين، فلم يبق أمامه إلا «الصمت أو مغادرة البلاد»[4]، كما سبق أن كتب النهضوي الدمشقي صلاح الدين القاسمي في جريدة **المقتبس** 15 حزيران/ يونيو 1909. وهكذا خسر اليسار القاعدة الشعبية التي كان يستند إليها، ما دفع بعض قادة تلك الحركة إلى السير في ركاب من بيدهم الجاه والسلطان والمال، أما من احتجّ ورفع الصوت عاليًا، فكان مصيره معروفًا عند زبانية الدولة الأمنية الذين كانوا «يستضيفونه في فنادقهم المجهزة بكل وسائل الإقناع».

هكذا تدفقت الثروات إلى جيوب البيروقراطية الحاكمة وحليفتها البرجوازية الطفيلية، وأصبحت أرصدة هذه الفئات في البنوك ومما امتلكته من عقارات مبالغ أسطورية بحسب ما تتناقله ألسن الناس في هذه البلدان. ومن هنا نفهم سهولة تحوّل سورية والعراق ومصر إلى دول تسلطية في وقت فقدت فيه ما كانت تكتنزه من سمات الدولة الليبرالية الحداثية. ومعروف أن البرجوازية المحلية المنتجة والفئات الوسطى المتنورة كانت الحامل الاجتماعي للدولة الليبرالية التي ترعرعت بين ظهرانيها مؤسسات المجتمع المدني وما رافقها من قوانين وضعية

(4) كتب صلاح القاسمي حرفيًا: «العامة حُرمت بسبب الجاهلين ما أحلّ الله من العناية بضروب العلوم الرياضية والكونية حتى الدينية كالتفسير والحديث»، و«العامي لا مذهب له، وإنما مذهبه قول مفتيه في الضغط الفكري على العلماء واضطرار هؤلاء لاتخاذ التقية شعارًا في أغلب الأحايين... ولكم كتم العالِم ما يجول في خاطره من الحقائق العلمية وشُرّد الآخرون إلى بلاد نائية».

وأجواء علمانية منفتحة. ومع سيادة «البرجوازيات» البيروقراطية والطفيلية وتقلّص دور الفئات الوسطى، تلاشت طبيعة الدولة الليبرالية بفضل هذه الظاهرة من جهة، وتحت وطأة الحوادث الداخلية والخارجية من جهة أخرى.

بكلمة مختصرة، ساهم «القطاع العام»، قطاع الدولة، بدور كبير في ترسيخ دعائم الدولة الأمنية وفي سحب البساط من تحت أقدام اليسار الذي أُلقيت على كواهله مسؤولية فشل القطاع العام.

خامسًا: الحركة النقابية – الصعود والهبوط

علاقة الأحزاب بالنقابات العمالية والمهنية علاقة وشيجة. والأحزاب تشكّل مع النقابات العمود الفقري للمجتمع المدني في البلدان التي سارت شوطًا بعيدًا في ميدان التقدم، متجاوزة العصبيات الطائفية والمذهبية والعشائرية، وهي من مخلفات ما قبل الرأسمالية. وبما أن المجتمعات العربية لم تُجرِ نقلة جذرية من العلاقات الإقطاعية إلى العلاقات الرأسمالية، فإنها عاشت، ولا تزال تعيش في منزلة بين المنزلتين، أي لا هي مجتمعات إقطاعية بكل ما تحمل الكلمة من معنى، ولا مجتمعات رأسمالية أنجزت الثورة الصناعية ودخلت ميدان الحداثة. لهذا، لم تستطع جذور الحياة الحزبية والحركة النقابية التغلغل عميقًا في تراب مجتمعات لم تقطع صلاتها بأفكار المجتمعات الإقطاعية وماقبلها، ومنها أيديولوجية النخاسة. ويلاحَظ أن الصعود النسبي للحركة النقابية في منتصف القرن العشرين المتزامن مع انتعاش الحياة الحزبية لم يعش طويلًا، بل أعقبه، للأسباب المذكورة في فصل سابق، تقهقر وضمور الحركة النقابية وتهمّش الحياة الحزبية.

يقدم هذا الفصل لمحة عن الحركة النقابية التي أثّرت في الحياة الحزبية السياسية وتأثرت بها.

مرت الحركة النقابية السورية بالمراحل التالية[5]:

(5) هذا العرض مُستقى مما كتبه المؤلف عن الحركة العمالية والنقابية السورية والعربية، وهو منشور في عدد من كتبه وكراريسه.

– مرحلة النشوء والتكون في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته. في نهاية هذه المرحلة دخل الشيوعي الشاب إبراهيم بكري معترك الحياة النقابية، التي أخذ يتجاذبها تياران: تيار النقابية (الحرفية) المساير للسلطة والمهادن لأرباب العمل (تيار صبحي الخطيب)، وتيار النقابية الثورية الساعي لتفعيل الحركة النقابية ودفعها في طريق النضال المطلبي غير المهادن والعمل الوطني المتزن، وهنا برز النقابي بكري ممثلًا هذا التيار النقابي.

– مرحلة الانطلاق وترسُّخ أقدام الحركة النقابية في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته، وهي متزامنة مع نيل الاستقلال الوطني واضطرار الحكم (البرجوازي – الإقطاعي) ذي النزعة الليبرالية إلى تقديم عدد من التنازلات إلى العمال وإفساح المجال نسبيًا للحرية النقابية.

في ما يلي بعض المحطات المفصلية التي عاشتها الحركة النقابية في معمعان نضالها المطلبي والسياسي:

• صدور قانون العمل السوري في عام 1946 وقيام بكري، بمساعدة من الحزب الشيوعي، بتقويم هذا القانون والعمل على تحسينه، وإرشاد العمال إلى طرق الاستفادة من مواده ذات النصوص المتعددة التفاسير، فأصدر في عام 1948 كراسة بعنوان «حقوق العمال في قانون العمل السوري».

• تأسيس مؤتمر العمال السوريين في عام 1950. وكان بكري مع خليل الحريري (أبو فهد) العمود الفقري لهذا التنظيم النقابي الذي حاول تحرير الحركة النقابية من (التيار النقابي الحرفي) من دون نجاح لأسباب كثيرة، منها وطأة الحكم العسكري السائد في سورية بين عامي 1949 و1953.

• كان لقيام جبهة وطنية مناهضة للأحلاف العسكرية وساعية للسير في سورية في طرق التنمية والاستقلال الاقتصادي (بمعونة الاتحاد السوفياتي ودول المنظومة الاشتراكية آنذاك)، دور بارز في تأهيل الحركة النقابية وتلاحمها.

• كانت الأجواء الديمقراطية في عهد المجلس النيابي 1954–1958 ملائمة لتطور مؤسسات المجتمع المدني، من أحزاب ونقابات، وتراجع

الولاءات العشائرية والطائفية والعائلية. ويلاحَظ في هذه الفترة تصاعد أفكار التنوير العربي والعقلانية، وترسُّخ مفاهيم الحرية والنضال الوطني جنبًا إلى جنب مع اشتداد ساعد النقابات واشتداد وتيرة كفاح العمال والفلاحين لنيل مطالبهم.

• هذه العملية النهضوية، الوطنية والثورية والديمقراطية، وضعت المجتمع السوري على أبواب مرحلة جديدة متقدمة. وتبدَّى أحد معالم هذه الظواهر نقابيًا بنجاح القائمة النقابية المتحدة في عام 1958 لتحالف الحزب الشيوعي والبعث والمستقلين على قائمة النقابية الحرفية بزعامة صحبي الخطيب الذي رئس الحركة النقابية عشرين عامًا.

– مرحلة خلخلة الحركة النقابية وتحجيمها وجعلها ذيلًا للسلطة. إن رياح مباحث (الدولة السلطانية) أجهضت في عامي 1959 و1960 عملية التطور، وتلقت مؤسسات المجتمع المدني، وفي مقدمها الأحزاب والنقابات، ضربات قاتلة. وجاء قانون العمل الجديد الصادر في عام 1959، في عهد الجمهورية العربية المتحدة، ليقدم إلى العمال مكتسبات متعددة ويحرمهم في الوقت نفسه من الحرية النقابية.

– مرحلة ما يسمى «الانفصال» (1961–1963)، وهي المرحلة التي تميزت بنهوض العمال للدفاع عن المكتسبات الاجتماعية التي حصلوا عليها في أيام الجمهورية العربية المتحدة، في وقت مُنعت عنهم إبان فترة الجمهورية العربية المتحدة حرية الرأي والتنظيم بعيدًا عن أعين المباحث السلطانية، التي شددت النكير على أي نشاط. وبدأت الحركة النقابية في هذه المرحلة أيضًا تستعيد أنفاسها في خضمّ معارك طبقية بين العمال والفلاحين من جهة والرأسماليين وملّاك الأرض من جهة أخرى.

– مرحلة ما بعد 8 آذار/مارس 1963 ووصول حزب البعث إلى الحكم. واتصفت أعوامها الأولى بالحراك النقابي المستقل، وأخذت المباحث السلطانية تهيمن بالتدرّج على هذه الحركة، محوّلة إياها إلى ذيل للسلطة، وظيفتها التصفيق للحكام وتبرير ممارساتهم ونهبهم القطاع العام. وفي الربع الأخير من القرن العشرين، لم يبق من الحركة النقابية إلا اسمها. وكثيرًا ما

وُصف المسؤولون النقابيون «المدعومون» بأنهم تجار من دون أن ينتسبوا إلى غرفة التجارة. هذا المستوى المنحدر للحركة النقابية وتحوّل هياكلها إلى عظام هشة وجسم بلا روح، كان ظاهرة من ظواهر الانحدار العام الذي عزل المجتمع عن السياسة وجعل الأحزاب السياسية أثرًا بعد عين.

في ظل تلك الأجواء، كانت خطب النقابيين تصاغ مجردة من الروح، لا تستطيع حراكًا أمام خراب القطاع العام واستباحته من الفئات البيروقراطية المهيمنة وغيرها من الطفيليات. كل ذلك كان يجري أمام أعين النقابيين الشرفاء الذين إما أغمضوا العين عمّا يجري من اعتداء على المال العام وإما انزووا في بيوتهم لا حول لهم ولا طول.

من هنا، تبدو أهمية فهم مرحلة الثلث الأخير من القرن العشرين وقراءتها قراءة متأنية، وأحيانًا قراءة ما بين سطورها في أمور لم يستطع النقابيون وغيرهم من البوح بها في ظل الأوضاع الصعبة التي عاشوها في مرحلة الهبوط العام للحركة الاجتماعية والشعبية، وتراجع دور اليسار وهيمنة العناصر الانتهازية والمتملقة والمتزلفة التي سيطرت على المفاصل الأساسية في الحركة النقابية ووضعتها في خدمة البرجوازيتين البيروقراطية والطفيلية.

اللافت أن هذا التراجع جرى تحت شعار «النقابية السياسية» التي تتحدث في السياسة كما يشاء «أولي الأمر»، وتصمت عن مطالب العمال ونهب القطاع العام من الفئات البيروقراطية والطفيلية. ولا عجب في ذلك؛ فقسم من القادة النقابيين الذين عيّنَت بعضهم «الأجهزة» أصبح جزءًا من البيروقراطية، فأثرى هؤلاء القادة وما عاد لهم صلة بالفئات العاملة، وتغيرت مفاهيمهم وعاداتهم، وتبدلت أخلاقهم وسلوكياتهم، وأصبحوا عمليًا جزءًا من الطبقة الحاكمة المستغِلة باسم «الاشتراكية»[6].

***

(6) لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن قسمًا كبيرًا ممّن احتلوا المواقع القيادية في الحركة النقابية أثرى ثراء واضحًا، وأصبح جزءًا من تلك البرجوازيات الطفيلية البيروقراطية الشرهة، التي لا يهمها إلا ملء جيوبها، ومن بعدها فليكن الطوفان...

عندما نشرتُ في عام 1973 كتاب **الحركة العمالية في سورية ولبنان**، صدّرت الكتاب بالإهداء المعبّر التالي: **إلى الذين لم تُفسَد نفوسهم ولم يتخلوا عن الطبقة المقهورة التي انحدروا منها أو تكلموا باسمها.** في ذلك الحين تحدّث إليّ نقابيان قائلين: «إنك لم تهدِ الكتاب إلى أحد، لأن الجميع أُفسدوا»، وإني أرى أن ثمة مبالغة في ما قالاه؛ ففي ذلك الحين من عام 1973 كانت جماهير نقابية لا تزال ترنّ في آذانها إيقاعات النضالات السابقة، وكانت لا تزال مخلصة لطبقتها التي انحدرت منها، ولمّا يطرق الفساد أبوابها.

كان النقابي المخضرم إبراهيم بكري الذي سلخ القسم الأكبر من حياته في العمل النقابي وعاش مراحل صعود الحركة النقابية وهبوطها، قد أصدر في الأعوام الأولى من القرن الحادي والعشرين كتابين: **أوراق حزبية ونقابية** (2004) **وآراء ومواقف سياسية وطبقية** (2005)، وأولى في كلٍّ منهما اهتمامًا أساسيًا لنشر أوراقه النقابية وآرائه السياسية بعد عام 1970.

اللافت أن بكري لم يتطرق إلى الحركة النقابية في أيام شموخها في خمسينيات القرن العشرين، وهو أحد أركان تلك الحركة الصاعدة وعلم من أعلامها، قبل أن تهبّ عليها رياح التسلط والاحتواء، وتهزّها هزًا مميتًا أشرنا إلى بعض مفاعيله في كثير من المقالات والمحاضرات التي بسببها «نُغّصت علينا حياتنا»[7].

---

(7) زارني إبراهيم بكري في منزلي في دمشق مرات عدة، مصطحبًا أوراقه وطالبًا مني أن أنظمها وأُعدّها للنشر. لكني رفضت طلباته المتكررة، لأن بكري لم يأت إلى ذكر حياته النقابية أيام شموخها، بحجة أنه لا يملك هذه الأوراق. أما باقي أوراقه، فمعظمها يسير في خط النقابية الرسمية «للنظام»، وأنا ذقت الأمرّين من النظام وأزلامه من النقابيين. ولا تزال إلى الآن في قلبي غصة بسبب رفضي وعدم تلبية رغبة هذا القائد النقابي والشيوعي القديم المتفاني في خدمة مبادئه. ومع هجمة الشيخوخة وتراجع الحركتين الوطنية والنقابية، سار بكري مع التيار ناشدًا السلامة، وهو عضو في المكتب السياسي للحزب الشيوعي، وعضو الجبهة الوطنية التقدمية، ذيل النظام، وهذا ما تكلمت عليه مرارًا أمام بكري من دون أن يردّ على «نرفزاتي» المتعلقة بخنوع الحزب الشيوعي للنظام. ولا بدّ لي من الاعتراف بفضل إبراهيم بكري عليّ؛ إذ كان يستجيب لطلب اللقاء به وتزويدي بما يختزنه في ذاكرته من تجارب الحركتين الشيوعية والنقابية. ولم أُشر إلى هذه اللقاءات وحصادها في أثناء إعداد المخطوط، بل كانت تجري في سياق الكتابة. ولفتني في أثناء الاحتفال في مبنى الاتحاد العام لنقابات العمال لمناسبة مرور أربعين يومًا على وفاته، أن زوجته كانت سافرة، أما ابنته المهاجرة العائدة من الدانمارك لحضور ذكرى الأربعين، فكانت ترتدي حجابًا وبدت كالقبيسيات...

عاصر بكري معظم مراحل الحركة النقابية، فتأثر بها وأثّر فيها بفضل انتمائه إلى الحزب الشيوعي. وهو كغيره انحنى أمام عواصف الحكم البرجوازي البيروقراطي الطفيلي الذي فرّغ الحركة النقابية من تراثها الثوري وحوّلها إلى أداة طيعة في خدمته. والتقويم هذا ينطبق أيضًا على النقابيين البعثيين وعلى غيرهم ممن لمعت أسماؤهم في الربع الثالث من القرن العشرين. والحديث عن أزمة العمل النقابي يطول.

سادسًا: الانحسار الثقافي التنويري العربي(8)

مع تفاعلات حوادث الربع الأخير من القرن العشرين، أخذت ظواهر ثقافية متعددة، كانت محصورة في زوايا مهملة، تمتد وتتوسع. وما يهمنا منها هنا هو:

- تراجع دور المثقفين وإبداعاتهم، واحتلال الفقيه أو من يملك المال، على الرغم من جهله، مكان الصدارة في المجتمع.

- التضييق على الحرية الفكرية، وملاحقة الاستبداد، بفرعيه السلطوي والتقاليدي، كل من يرفع الرأس مناديًا بالتنوير.

- إغفال الجوانب المضيئة من التراث العربي الإسلامي، والجنوح نحو التراث السلطاني، والنهل من الجوانب المظلمة واللاعقلانية في مسيرة التاريخ العربي الاسلامي.

- تراجع الأخذ بالاجتهاد والتأويل والانطلاق في رحاب الحضارة الإنسانية، إلى الأخذ بحرفية التفسير للنصوص الدينية، ورفض التأويل واتساع ساحات الجمود وضيق الأفق.

---

(8) لعلّ بعضهم يتساءل: ما علاقة عنوان هذا الفصل بالأحزاب السياسية؟ متناسين، أو جاهلين، التأثيرات المتبادلة بين البنية التحتية الاقتصادية الاجتماعية والبنية الفوقية، ومنها ما يجول في عقول البشر ويتبدى في تفكيرهم وتصرفاتهم.

- سلب العقل مكانته ودوره، وعودة الاعتقاد بالخرافات والأساطير إلى سابق عهدها.

- خفوت وهج المدارس والجامعات المواكبة منجزات الحضارة الإنسانية، والعودة إلى عهود الكتاتيب والانغلاق على مفاهيم تجاوزتها المكتشفات العلمية.

- مساهمة المحطات الفضائية المموَّلة من عائدات «البترودولار» في تعميق ظواهر الانحسار الثقافي، واحتلال أناس لا تتجاوز ثقافتهم المعرفية حدود المراحل الإعدادية من التعليم، مراكز الصدارة في تلك الفضائيات، التي تربي أجيالًا من النساء قبل الرجال لا تعرف من العالم إلا ما يتحدث به نجوم الفضائيات من أمور مكررة معادة، وكأننا نعيش في عالم آخر لم يشهد الثورات العلمية واتساع المعارف البشرية.

إن الانحسار الثقافي العربي الذي بدا واضحًا من بداية الربع الأخير من القرن العشرين، يعود في أحد أسبابه إلى الظواهر التي ذكرناها قبل قليل، ويتبدى هذا الانحسار في ظواهر متعددة، يهمنا منها:

• أوضاع التعليم ومشكلاته والضياع الذي يلف الأجيال الشابة بين الشد إلى الماضي، من دون تمييز بين جوانبه المشرقة والظلامية، أو السير وراء الحداثة من غير تفريق بين قطاعاتها المستنيرة الإنسانية وإفرازات الأنظمة الرأسمالية الاحتكارية الإمبريالية التي تعيش أزمتها المتعددة الجوانب، فضلًا عن مفرزات الثورة التكنولوجية، الثورة الصناعية الثالثة.

• ضعف النشاط العلمي بين الباحثين والمثقفين وضحالة ثقافة أكثرية المتعلمين، فضلًا عن عموم الشعب؛ فالتخلف الفكري العام هو السمة السائدة الآن على الرغم من الواحات الفكرية التي عرفتها المجتمعات العربية في مطالع عصر النهضة. ويبدو أن العقم الفكري قدر أزلي لا خلاص منه، وهذا، على ما نعتقد، مخالف لسنّة التطور، فلا بد من نهضة تُجدِّد الفكر العربي في إطار العقلانية والحداثة المستنيرة والهوية القومية المنفتحة والفكر الديني المستنير.

سابعًا: بين سلفيتين نهضوية و«جهادية عنفية»[9]

قامت **السلفية النهضوية** في أوضاع داخلية (اجتماعية) تميّزت ببداية ظهور طبقة (أو فكر طبقة) برجوازية منتجة، مرتبطة بأرضها ووطنها، وتستحوذ على تفكيرها هموم تجاوز التخلف واللحاق بركب الحضارة الغربية البرجوازية، والاستلهام من أفكار عصر النهضة الأوروبية في مرحلة الرأسمالية المبكرة التقدمية قبل دخولها عصر الإمبريالية والاستبداد والطغيان. عرضنا نشاط هذه السلفية في أكثر من فصل.

أما «**السلفية الجهادية العنفية**»، فهي وريثة السلفية التقليدية لابن تيمية وابن قيّم الجوزية ومحمد بن عبد الوهاب[10] التي تكوّنت في مناخ هيمنة الإقطاع العسكري السلجوقي المملوكي، ومن ثمّ في مناخ بادية نجد، والتطلع إلى الاستقلال عن الهيمنة العثمانية الإقطاعية.

تزامن انتعاش هذه السلفية وصعودها مع الظواهر التالية:

- انهيار الاتحاد السوفياتي وانحسار شعبية الأفكار الاشتراكية، وتعثّر حركة النهضة العربية وفشل الأنظمة التي سعت لتحقيق بعض المنطلقات الاشتراكية نتيجة سيطرة البرجوازيات البيروقراطية والطفيلية على تلك الأنظمة. وبعد هزيمة هذه الأنظمة أمام العدوانية الصهيونية، انفتحت الطريق رحبة أمام تيارات الإسلام السياسي.

- ظهور النظام الدولي الجديد وبروز العنجهية الاستعمارية الأميركية.

- دور العدوانية الصهيونية واستفزازات الأصولية اليهودية في دفع الأصوليات الإسلامية إلى ردات الفعل الدفاعية والابتعاد عن التلاقح الحضاري الذي عرفه تاريخ الإسلام في عهوده الزاهرة.

---

(9) يتناول هذا الكتاب السلفية في أكثر من فصل، تبعًا لمحتويات الفصول وطريقة عرض النشاط الحزبي في مختلف مراحله. ويسلط هذا الفصل القصير الضوء على دور السلفية في الحياة الحزبية.

(10) عن السلفية، يُنظر الفصل العشرون من هذا الكتاب.

- اتساع الهوة الحضارية بين الشرق والغرب، ما ساهم في ترسيخ جملة من المفاهيم المنكفئة إلى عصور الماضي؛ عصور خفوت وهج الحضارة العربية الإسلامية وسيادة اللاعقلانية والفكر الغيبي. وهذا ما تنهل منه السلفية في عصر التراجع النهضوي، ظنًّا منها أنها تستخدم سلاحًا بتّارًا في مقارعة الهيمنة الاستعمارية التي تسمّيها الهيمنة الغربية أو الغزو الصليبي أو اليهودي.

ترى «السلفية الجهادية العنفية» في آرائها قطب الرحى العالمي، وتعتبر نفسها وتاريخها محور العالم ومركزه. وهذا الموقف ردّة فعل مقلوبة للأيديولوجيا الاستعمارية التي ترى في أوروبا وتاريخها مركز العالم ونقطة انطلاقه قديمًا وحديثًا.

أفرزت هذه السلفية تيارات عدوانية متطرفة ترفض الرأي الآخر وتتعالى عليه. وهي في الوقت نفسه منغلقة على نفسها ولا ترى في الحضارات الأخرى إلا «دار حرب» أو «دار كفر»، على عكس مواقف سلفية عصر النهضة ونظرتها الإنسانية إلى الحضارات الأخرى؛ فصاحب **المنار** الشيخ محمد رشيد رضا، أحد أركان التيار السلفي النهضوي، أكّد في عام 1900 «الرجوع إلى السلف، ويستتبع هذا مجاراة الغربيين في جميع علوم الدنيا وفنونها» [11]. كما أن من صفات «السلفية النهضوية» الظواهر التالية: التسامح (في معظم الأحيان) وسعة الصدر والانفتاح على تيارات الحضارة العالمية واحترام الرأي الآخر (نسبيًا) والدخول في حوار معه.. وتجلى ذلك في الحوار مع التيار الليبرالي العلماني في سجال فكري اختلفت درجة حرارته من فترة إلى أخرى[12].

على عكس السلفية النهضوية، يسود في أوساط «السلفية الجهادية» دعاة التحجر والانغلاق الفكري وهدم العقل، وهُم الذين يحاربون أي دعوة إلى

(11) **المنار** (9 حزيران/ يونيو 1900).

(12) نقدّم هنا رأي الشيخ رشيد رضا في شبلي الشميل، مترجم نظرية داروين وداعيتها. كتب رشيد في مجلته **المنار**، عدد أيلول/ سبتمبر 1909: «... وأعرف من الأطباء وغيرهم من يقولون بمثل قول داروين، وهم مؤمنون إيمانًا صحيحًا ومسلمون إسلامًا صادقًا...». وأضاف رشيد، واصفًا الشميل بأنه «من أوسع العثمانيين علمًا واختبارًا، وأشدهم حرية واستقلالًا، وحرصًا على عمران البلاد، وارتقاء أهلها في العلوم والآداب».

الانفتاح على التجارب الإنسانية الخصبة والاستفادة منها، إضافة إلى تكفيرهم معارضيهم، كائنًا من كانوا.

هذه السلفية سلكت طرقًا عدة، أبرزها: طريق السلف الذي ظهر في أوضاع معيّنة، وهو متمسك في الوقت نفسه بحرفية النص، لا يحيد عنها قيد أنملة، وطريق الجهاد الذي تكوّن في موازاة حركة التحرر القومي العربي، منافسًا لها ثم حالًّا محلها في مقارعة الاستعمار. لكن طريق النضال الوطني أو القومي لحركة التحرر العربية اختلفت عن أسلوب السلفية وفهمها للجهاد؛ فحركة التحرر العربي نظرت إلى الاستعمار بصفته أعلى مراحل الرأسمالية ومن الوسائل الاقتصادية للهيمنة واستثمار العالم. أما السلفية الجهادية، فتغمض العين عن الدوافع الاقتصادية للاستعمار، وتنظر إلى الأمر على أنه امتداد للغزوات الصليبية، مهمِلة أسبابها الاقتصادية ومضخِّمة من دوافعها الدينية. كما أن هذه السلفية الجهادية لا ترى في الاحتلال الصهيوني لفلسطين إلا مجرد صراع بين الإسلام واليهود، مهملة علاقة الصهيونية بالرأسمالية في أعلى مراحلها، أي الإمبريالية. ولا يخفى أن صعود السلفية بتياراتها المختلفة في أواخر القرن العشرين حدّ من نشاط الأحزاب العلمانية وأضعفها لمصلحة أحزاب الإسلام السياسي.

ثامنًا: من السخرة الإقطاعية إلى السخرة البيروقراطية[13]

1 - السخرة الإقطاعية

فرض نظام الاستثمار الإقطاعي القائم في عدد من الأرياف السورية نوعًا من العلاقة بين الإقطاعي والفلاح، اختلفت فيها درجة تبعية الفلاح للإقطاعي

(13) نقدم في هذا الفصل أحد نماذج عوامل الهبوط وتراجع الحراك السياسي، تاركين للقارئ فرصة التحليل والتحليق في سماء عالمنا العربي المتخم بعوامل الهبوط، ومنها ظاهرة السخرة البيروقراطية التي لا يتجاسر أحد في الحديث عنها. وهل بالإمكان قيام أحزاب حقيقية تحت وطأة هذه السخرة المكرَّسة لخدمة ذوي النفوذ والسلطان؟ هذه الظاهرة أنموذج لظواهر كثيرة تكبح انطلاق المجتمعات العربية للتحرر من ظلمات التخلف والخلاص من الاستثمار واستبداد الحكام. أليس لهذه الظاهرة وغيرها تأثير كبير في الحياة السياسية الحزبية؟

من قرية إلى أخرى تبعًا لأوضاع كثيرة ومتعددة. وفي علم الاقتصاد السياسي، يقسم وقت عمل الفلاح الخاضع لنير العلاقات الإقطاعية إلى قسمين:

- الوقت الضروري اللازم لإنتاج ما يسد به الفلاح رمقه ورمق أسرته، أي الوقت اللازم لإنتاج أطعمة تجدد قوة الفلاح الإنتاجية وتبقيه قادرًا على الاستمرار في العمل.

- الوقت الإضافي الذي ينتج فيه الفلاح النتاج الإضافي، أي النتاج الفائض أو الزائد الذي كان الإقطاعي يستولي عليه على شكل حصة وأتاوى وضرائب، إضافة إلى السخرة، وهي مجتمِعة تؤلف الريع العقاري الإقطاعي. ووجِدت ثلاثة أنواع من الريع العقاري الإقطاعي: الريع العيني، الريع العيني الإضافي، ريع العمل (السخرة). وما يعنينا هنا هو الشكل الثالث للريع الإقطاعي، أي السخرة التي شملت الأمور التالية: أ- الشكارة: وهي التزام الفلاح بحراثة أرض يخصصها المالك لنفسه ويزرعها لحسابه الخاص، والتزامه بحصادها ونقل محصولها إلى مخازن المالك، وهذا نوع آخر من السخرة؛ ب- تقديم بعض الهدايا من منتوجات الفلاحين أو دواجنهم وحيواناتهم؛ ج- المشاركة في بناء قصر الإقطاعي ومستودعاته وإسطبلاته، ومن ثمّ خدمة الفلاحات في قصر الإقطاعي؛ د- سخرة نقل الحطب إلى منزل المالك والتزامه بتصليح الطريق الموصلة إلى قصره وتنظيفها في المناسبات.

دفعت أعمال السخرة، وما يحيط بها من جو إرهابي استبدادي، الفلاحين إلى الهرب والعمل في إقطاعية أخرى تكون السخرة فيها أخف وطأة، أو إلى التمرد على أعمال السخرة، أو الهرب للعمل في لبنان، وأحيانًا الهجرة إلى أميركا... وشنّ الحزبان الشيوعي والبعث في خمسينيات القرن العشرين حربًا شعواء على هذه السخرة الإقطاعية، في حين أنهما غضّا النظر عن السخرة البيروقراطية.

2 - السخرة البيروقراطية

نطرح هنا السؤال التالي: هل زالت السخرة بعد القضاء على «النظام الإقطاعي» السائد في سورية حتى صدور قانون الإصلاح الزراعي في عام

1958؟ وهل ظهرت أنواع جديدة من السخرة مع حلول الفئات البيروقراطية والطفيلية مكان كبار الملّاك السابقين في سدة الحكم؟ الإجابة لا تحتاج إلى تفكير، ذلك أن تسخير المجندين وغيرهم واضح تمامًا؛ فمع تكوّن أجهزة حكم بيروقراطية مستغِلة نتيجة الإصلاح الزراعي وتأميم رأس المال الكبير والمتوسط في ستينيات القرن العشرين، ظهرت «برجوازية بيروقراطية» اغتنت بالتعاون مع «البرجوازية الطفيلية» في نهب القطاع العام خصوصًا، والمال العام عمومًا، واستغلال فئات كثيرة من الشعب تسعى لتسيير مصالحها في أجهزة الدولة عن طريق الرشوة في ظل غياب القانون. وترسّخت أقدام هذه الفئات في الربع الأخير من القرن العشرين، وأخذت هذه «البرجوازية الجديدة»، وتحديدًا الفئات البيروقراطية منها، ولا سيما جناحها العسكري، في ممارسة أنواع جديدة من السخرة تشبه السخرة الإقطاعية من حيث المضمون (استثمار الآخرين)، وتختلف عنها في الإخراج من حيث الأساليب والشكل. فعندما يعتزم البيروقراطي من أولي الأمر بناء بيت جديد أو ترميم بيت قديم اشتراه بقصد السكن أو التجارة، فإنه «يستعين» بـ «الشبان» ممن «يخدمون العلَم» للقيام بهذا العمل «مجانًا»، فلا ينفق قرشًا واحدًا. وهو يبحث مع زميله المسؤول، وعبر الهاتف غالبًا، عن توزيع المجندين بين قطعات الجيش، وعن هؤلاء «الشبان» الحرفيين المختصين بما يُعرف بكساء البيت، فمنهم الحدّاد ومنهم النجّار أو الطيّان أو المبلّط أو «الكهربجي» أو الدهان، وغيرهم ممن يُقَدِّمون إليه «كهدية» لكساء بيته، وأحيانًا بيوت أقاربه أو أصدقائه إذا كان من ذوي السطوة والنفوذ.

يشتغل هؤلاء الشبان الآتون لخدمة العلَم في عملية السخرة هذه من دون تذمّر، لسببين: إنهم في فترة خدمة العلَم التي يسمّونها إجبارية، وتستمر عامين أو أكثر براتب لا يكاد يسد الرمق، وينظرون إلى هذا العمل على أنه استمرار للخدمة العسكرية، ويحققون من ورائه مكاسب شخصية لهم. فعندما يعملون في بيت البيروقراطي الذي يطلقون عليه اسم «المعلم»، أو عند صديق معلمهم، أو معلم معلمهم، تنفتح أمامهم الأبواب للتهرب من الخدمة العسكرية الصارمة، والحصول على «وقت حر» يعملون به ما يريدون من دون حسيب أو رقيب. فإذا عمل طيّان، مثلًا، في إتمام بناء بيت أو أحد بيوت «المعلم» مدة

ثلاثة أسابيع، «يهرب» في مقابلها ثلاثة أسابيع يعمل خلالها إما مع أهله وإما بأجر في بيت آخر. وهو في هذه الحالة لا يشعر بأنه مسخّر لدى «المعلم» لأنه كسب وقتًا لحسابه الخاص بينما يؤدي زملاؤه المهمات المطلوبة منهم، وهو حر طليق.

3 - أمثلة من التاريخ المروي

خلال جولاتي الميدانية في الأرياف السورية في عامي 1984 و1985، لدراسة تاريخ الحركة الفلاحية، أصغيت بانتباه إلى أحاديث الفلاحين عن السخرة الإقطاعية، وكنت في الوقت نفسه أشاهد السخرة البيروقراطية القائمة آنذاك على قدم وساق، ما دفعني إلى إجراء المقارنة واتخاذ العبر.

- ذات مرة استمعت إلى حديث فلاحتين في جبال اللاذقية عن الشقاء الذي لَقِيتَاه من جرّاء نقل الحجارة لبناء بيوت عدة لعائلة الآغا الإقطاعي المعروف في المنطقة، منطقة ظهر الجبل التابعة للشيخ بدر. وبعد انتهاء الحديث، توجهَت بنا السيارة وهي تصعد الجبل لبلوغ قمته في ما يعرف باسم «ظهر الجبل» القريب من الشيخ بدر. وهناك رأينا بناء ضخمًا يشرف على الهضاب المتناثرة الممتدة حتى تلامس البحر أو تكاد. وكانت سيارة شاحنة ضخمة تابعة للدولة محمَّلة بأحجار الرخام وعدد من شباب خدمة العلم يقومون بتفريغ الحمولة لكسو هذا القصر التابع لأحد «المعلمين»، وما أكثرهم. والسخرة هنا تمثّلت في وسيلة النقل التابعة للدولة، والبنزين المعبّأ من مستودعات الدولة، والقوى العاملة التي تأكل من طعام الدولة وتعمل عند المعلم. والمعلم لم يدفع قرشًا واحدًا في هذه العملية، كما في غيرها من العمليات الجارية لإتمام البناء. أما كيف حصل على الأسمنت والحديد والخشب وغيرها من مستلزمات البناء، فهذا أمره معروف وتتداوله الألسن همسًا أو وراء الأبواب المغلقة. وإذا تجرأ شخص وكتب إلى الصحف، وهي رسمية، كما هو معروف، يقوم المحرر بإتلاف المادة المكتوبة كي يبقى محافظًا على وظيفته في الصحيفة.

- بيروقراطي آخر اشترى أرضًا بأسعار رخيصة في منطقة قطنا، إلى الجنوب الشرقي من دمشق، حيث تكثر مزارع البيروقراطيين الذين حصلوا عليها بوسائل شبيهة بما كان يجري أيام العثمانيين. جلب هذا البيروقراطي، ومن دون مقابل مالي، واعتمادًا على نفوذه في دوائر الدولة، معدات تابعة للدولة مع أطقمها البشرية لاستصلاح الأرض. وأتت حفّارة مملوكة للدولة وحفرت بئرًا للمزرعة من غير أن يدفع ذلك المعلم قرشًا واحدًا. وكان عدد من شبان خدمة العلَم يقوم بإنجاز ما تحتاج المزرعة إليه وفقًا لمخطط وضع مجانًا أيضًا، وفي تلك الأثناء وصلت الحفّارة إلى المياه الجوفية. وشاءت المصادفة أن يصل البيروقراطي[14] إلى المزرعة بسيارته المرسيدس السوداء في الوقت الذي أخذت ماء البئر يتدفق. في تلك اللحظة اندفع الشبان «المسخّرون» باتجاه المعلم وتحلقوا حوله وهم يهللون مبشرينه بـ«طلوع الماء» ومطالبين بـ«حلوان البشارة». ولم يكن أمام المعلم من خيار سوى تحقيق رغبة الشبان، فأرسل سائقَه واشترى لهم عشرة فراريج مشوية. والطريف في الأمر أن ذلك المعلم بقي مدة طويلة من الزمن يتحدث عن «كرمه» وأنه اشترى الفراريج من جيبه الخاص. كيف لا، والبيروقراطي اعتاد أن يأخذ، ومن مصادر مختلفة وبأساليب متنوعة، لكنه لم يعتد العطاء.

ترى مزارع «المعلمين» (ليس المقصود طبعًا معلمي المدارس، فهؤلاء من أفقر خلق الله) منتشرة في كل مكان، ومعظمها أقيم بفضل السخرة البيروقراطية. وعندها علينا أن نتساءل، هل انتهى عهد الإقطاع؟ عبّر عن هذه الظاهرة، أي ظاهرة بعث الإقطاع بأشكال جديدة، أحد الفلاحين في منطقة قطنا، الذي سألني مستهجنًا: «يا أستاذ، أنت تبحث عن الإقطاعية القديمة، أكتب لنا عن الإقطاعية الجديدة التي تأكل الأخضر واليابس». فنظرت إليه نظرة الموافق من دون أن أقول شيئًا حرصًا على إتمام الجولة الميدانية، كي لا تعرقل عملها أصابع تلك البيروقراطية واستخباراتها القادرة على عمل كل شيء في ذلك الحين من ربيع 1985.

---

(14) هو محمد علي الحلبي، وكان في حينها رئيسًا لمجلس الوزراء...

هذان مثالان من عشرات الأمثلة لظاهرة السخرة البيروقراطية لا يتسع المجال هنا لتتبعها، خصوصًا أن دون الحديث عنها صعوبات جمة، والبرجوازية البيروقراطية وأجهزتها تقف بالمرصاد، مانعة من يتحدث عن هذه السخرة وغيرها من وسائل الاستثمار والنهب، وسيف «الوطنية» و«تحرير فلسطين» مُشْرَع في يد هذه البرجوازية البيروقراطية الطفيلية فوق كلّ رأس يفكر بالبوح عن هذه السخرة وغيرها من الأساليب غير القانونية لتجميع الثروات في خزائن هؤلاء؛ فالحديث عن أساليب الاستغلال والاستثمار غير الشرعي يعني في نظر هذه البيروقراطية الطاغية كشف أسرار الدفاع الوطني للعدو الصهيوني المتربص على الأبواب، والعقوبة تسعيرتها معروفة... أليس لهذه الظواهر علاقة بحالة الهبوط في الحركة الوطنية العربية؟ وهل جاء انحسار الحياة الحزبية من فراغ؟

4 - مقارنة بين السخرتين

لعل من الأمور الشائقة عقد مقارنة بين السخرتين: السخرة الإقطاعية البائدة والسخرة البيروقراطية المهيمنة، ما يلي:

- السخرة الإقطاعية مكشوفة من دون أقنعة، وتقف فيها قوى الإقطاع وجهًا لوجه في مقابل قوى الفلاحين المحاصصين المغلوبين على أمرهم والعاملين في أرض الإقطاعي. ويشعر هؤلاء الفلاحون بهذه السخرة ويتذمرون منها في السر أو العلن ويتمردون عليها أحيانًا. أما السخرة البيروقراطية، فهي مقنّعة بقناع «وطني»، والمسخّر «من شباب خدمة العلم» لا يشعر بوطأتها ويسعى في المقابل للاستفادة منها لمصلحته الشخصية. هنا، في حالة السخرة البيروقراطية، يكون «الشاب خادم العَلَم» سعيدًا، إن صح التعبير، بهذه السخرة لدى «المعلِّم» لأنها تفسح المجال أمامه لـ«الهرب» برضاء المعلِّم وتمضية الوقت كما يشاء. والمسخَّر عمليًا ليس هؤلاء الشبان فحسب، بل أيضًا الشعب الذي يدفع الضرائب وتقوم ميزانية الدولة بإعادة توزيع الثروة لمصلحة من بيدهم الحل والربط. ومن هذه الميزانية يجري الإنفاق على تلك السخرة، سواء لتجديد نشاط القوى البشرية العاملة في السخرة البيروقراطية، أم لشراء الآلات

التابعة للدولة وتستخدم للمصلحة البيروقراطية الخاصة إلى جانب المصلحة العامة، ولا ننسى ثمن المحروقات التي تُهدر لمصلحة خدمة مصالح هذه الفئات البيروقراطية وخدمها، ومن يلوذ بها.

- السخرة الإقطاعية التي ظهرت مع تكوّن الطبقة الإقطاعية في أواخر القرن التاسع عشر، خفّت وطأتها مع النهوض الوطني الجماهيري في خمسينيات القرن العشرين، واختفت مع صدور قانون الإصلاح الزراعي في خريف 1958، ورديفه قانون العلاقات الزراعية. ومع اختفاء تلك السخرة نتيجة الضربات الموجَّهة إلى ملّاك الأرض الكبار وإزالة مواقعهم في الدولة، أخذت ترتسم في الأفق خيوط سخرة جديدة ظهرت مع ظهور برجوازية جديدة بيروقراطية تحالفت مع طبقة «شقيقة لها هي البرجوازية الطفيلية» التي قامت على أشلاء البرجوازية الوطنية المنتجة المزدهرة قبل تأميمها. وأخذت معالم هذه السخرة تتضح تدريجًا مع ترسخ أقدام البرجوازية البيروقراطية الصاعدة والمهيمنة على كثير من مناحي الحياة، وفي مقدمها أجهزة الدولة. وبلغت السخرة البيروقراطية أوجها في ثمانينيات القرن العشرين، ولا تزال تعيش برغد ورفاهية وتبذير للأموال بصورة جنونية. لكن إلى متى؟ هل هي تعيش مرحلة شبابها أم مرحلة الشيخوخة؟ والأمر بحاجة إلى دراسة ميدانية حذرة ومقنّعة بأهداف أخرى لاكتشاف طرائق هذه السخرة ووسائلها وأساليبها، التي تسكت الوثائق الرسمية والصحف المحلية عن ذكرها.

في تقديرنا أن زوال هذه السخرة سيتم في حالتين: حالة احترام القانون وتطبيقه وإطلاق حرية الصحافة وحماية الكاتب والباحث والصحافي عندما يكشفون القناع عن المستور، والمعروف في الوقت ذاته لدى الخلق أجمعين، وحالة تحجيم دور البرجوازية البيروقراطية أو زوال هيمنتها التي لن تدوم، فعجلة التاريخ لن تتوقف عن الدوران.

الفصل السادس عشر

الحياة الحزبية
بين الاستسلام للنظام الشمولي
أو الاستمرار في رفع الراية[1]

(1) نقدّم في هذا الفصل أنموذجين لشخصيتين عاشتا مرحلتي الصعود والهبوط. وهما ليسا حالة فريدة، بل يعكسان موقفًا لجمهرة واسعة من أعضاء الأحزاب السورية.

أولًا: عبد العزيز عثمان الصعود والهبوط ومن ثمّ الاستسلام

ولد عبد العزيز عثمان في عام 1924 في حماة لعائلة تمتهن تجارة الأغنام. درس في حماة ونال البكالوريا الثانية في عام 1946، ثم انتسب في أيلول/ سبتمبر من العام نفسه إلى كلية الطب - فرع طب الأسنان - في الجامعة السورية وتخرج فيها في عام 1951. وعلى الأثر التحق بخدمة العلم (الجندية الإجبارية)، وبعدها افتتح في عام 1953 عيادة لمداواة الأسنان في حماة، وكان في الوقت نفسه طبيبًا (موظفًا) في مديرية صحة حماة. انتسب في عام 1937 إلى حزب الشباب، وهو تجمُّع للشباب المثقف المتحدر من الفئات الوسطى في حماة، كان قد أسسه مدرس التاريخ عثمان الحوراني، وكان عثمان تلميذًا للحوراني ومتأثرًا به.

لم يترك عثمان تنظيم حزب الشباب، وكان من المساهمين في تحوّل هذا الحزب في عام 1949 إلى الحزب العربي الاشتراكي الذي ساهم في قيامه بحضوره مؤتمره التأسيسي في دمشق. وبعد توحيد حزبي «العربي الاشتراكي» و«البعث العربي» في حزب البعث العربي الاشتراكي، استمر عثمان عضوًا ناشطًا في حماة، وأُدخل لهذا السبب سجن المزة مدة أربعة شهور في أواخر أيام الشيشكلي. وبعدها ساهم في الحقل الاجتماعي والسياسي، وألقى محاضرات عدة في مقر الحزب بشأن القضية العربية والعدالة الاجتماعية وكيفية تحقيقها، وعلاقة الإنسان بالمجتمع. وله محاضرة طريفة بعنوان «النُبل».

عندما تمت الوحدة بين مصر وسورية في عام 1958، كان عثمان أمينًا لفرع حزب البعث في حماة. ولم يكن راضيًا مع أكثرية رفاقه عن حلّ حزب البعث العربي الاشتراكي، كغيره، تلبية لرغبة عبد الناصر وشروطه من أجل

قيام الوحدة. وبعد الجفاء واستقالة الوزراء البعثيين، نقلت المباحث عثمان بصفته موظفًا في وزارة الصحة، وبسبب نشاطه السياسي، من حماة إلى الرقة. فافتتح عيادة في الرقة، وبقي في عمله هناك حتى «الانفصال» في أيلول/ سبتمر 1961. وفي انتخابات المجلس النيابي رشح عثمان نفسه في قائمة أكرم الحوراني التي نجحت بكاملها. وتفرغ في حينها للعمل السياسي ولم يعمل في مهنته.

بعد 8 آذار/ مارس 1963، عاد إلى حماة، وافتتح عيادة فيها من جديد، وشارك في نشاط الاشتراكيين العرب في حماة، ورئسه أحيانًا، وتعرض للملاحقة، فتوارى عن الأنظار فترة ثم التجأ إلى بيروت، وأقام فيها ردحًا من الزمن. وبعدها عاد إلى حماة وعمل طبيبًا في عيادته من دون أن يترك السياسة، بل استمر في ممارستها وفق الأوضاع الملائمة.

في عام 1970 أصبح عثمان عضوًا في مجلس الشعب المعيَّن لمدة عامين، فنقل عيادته من حماة إلى دمشق. وفي عام 1972، أصبح عضوًا في اللجنة المركزية للجبهة الوطنية التقدمية بصفته عضوًا في المكتب السياسي لحركة الاشتراكيين العرب وممثلًا لهذه الحركة في الجبهة مع الضابط السابق والحموي المنبت عبد الغني قنوت. ولا يزال منذ ذلك التاريخ (1973) وحتى يوم اللقاء في 5 شباط/ فبراير 1994 عضوًا في اللجنة المركزية للجبهة. ولم يمارس مهنة طب الأسنان منذ عام 1972.

اهتمت مجموعة الشباب من أقران عثمان المتحدرة من الفئات الوسطى بقراءة كتب الأدب والتاريخ الإسلامي الصادرة عن النهضويين المصريين من أمثال طه حسين والمازني والعقاد. واستهوت عثمان، كغيره، كتب أحمد أمين وحسنين هيكل، كما كانت مجلات **الرسالة** و**الثقافة** و**المقتطف** متداولة بين أبناء جيل الأربعينيات.

مع بداية انتشار الماركسية في سورية والمشرق العربي في أواخر الأربعينيات وفي الخمسينيات، اهتم قسم من أقران عثمان بقراءة المترجم من «الكتب الشيوعية» إلى اللغة العربية. وكثيرًا ما اعتمد هؤلاء بعض الأفكار

الواردة في الكتب المترجمة ونشروها بين الناس، من دون الإشارة إلى مصدرها، ولا سيما ما له علاقة بالاشتراكية.

أرجع عثمان محدودية انتشار الشيوعية إلى سببين: **أولهما** أن الشيوعية غريبة آتية من الخارج، و**ثانيهما** أنها، في نظر الناس، ملحدة، وكان للدين دور في إطلاق ذلك الوصف عليها.

يقسم عثمان حياته مرحلتين منفصلتين إحداهما عن الأخرى، وكأن جدارًا يفصل بين ماضيه الجميل الذي يبكيه، وحاضره الذي يعيش فيه برفاه. وذكر أنه منذ فترة طويلة وهو لائذ بالصمت لا يحب الحديث عن الماضي ويرفض الخوض في الأيام الخوالي مع الباحثين الذين يزورونه للاستفسار عن قضايا تهمهم. وهذه هي أول مرة، منذ فترة طويلة، التي يجيب فيها عن الأسئلة التي طرحتها مستفسرًا: «لا أعلم، هل هذا لصالحي أم لصالحك»[2].

ثانيًا: ثابت عزاوي.. السابح أبدًا ضد التيار

1 - حياته

كان ثابت عزاوي من أبرز المشاركين في الحوادث التي شهدتها بلدته دير الزور في النصف الأول من القرن العشرين، وكان أيضًا أول من شارك في المؤتمرات والتجمعات الوطنية القومية خارج مدينته. وفي خضمّ الحوادث التي عاشها أو شارك فيها، اتجه نحو الفكر الاشتراكي. وكان أبرز الأعلام الداعين إلى الاشتراكية العلمية في دير الزور في منتصف القرن العشرين. وكان

(2) أي الانفتاح في الحديث والمصارحة، حيث فتح لي قلبه المثقل بالألم والمرارة التي يعيشها أثناء اللقاء به. ولا أدري لماذا فتح لي قلبه، عضو الجبهة الوطنية التقدمية في مكتبه الوثير. هل شعر بالاطمئنان وأن من يتحدث إليه ليس له علاقة بأجهزة الأمن وغيرها ممن بإمكانها في لمحة بصر أن تزيحه من منصبه «الرفيع» الغني بالامتيازات في قيادة الجبهة الوطنية؟ ... جرى اللقاء مع عبد العزيز عثمان في مكتبه في بناء الجبهة الوطنية التقدمية في دمشق بتاريخ 14 كانون الأول/ ديسمبر 1994. ومن ذلك اللقاء كتبنا هذا الفصل.

لي شرف التعرّف إليه عندما حللت في دير الزور مدة شهر ونيف في صيف 1959، وكان المرجع الروحي للشباب المتطلع إلى الاشتراكية ومحط أنظاره.

تلقى ثابت عزاوي بن الحاج رشيد، المولود في عام 1900 في دير الزور، تعليمه في مدرسة دير الزور التي كانت تعلّم بالتركية. ولم تكن الأوضاع في ذلك الوقت، ومنها وضع دير الزور، تسمح له بإتمام تعليمه. وعلى الرغم من ذلك، كان أحد مثقفي دير الزور الذين يشار إليهم بالبنان. وقام بتأليف عدد من الدراسات، نذكر منها: كتاب، من ثلاثة مجلدات، لا يزال مخطوطًا، عن تطور دير الزور الاقتصادي منذ منتصف القرن التاسع عشر؛ دراسة مطبوعة عن سد الفرات واستثمار النفط وطنيًا؛ ترجمة ديوان الشاعر التركي الكبير ناظم حكمت عن التركية، وصدر الديوان في عام 1968 تحت عنوان: **الناظرون إلى النجوم**؛ مذكراته عن دير الزور والفرات من عشرينيات القرن العشرين إلى منتصفه. وهذه المذكرات نشر مقاطع منها قاسم عزاوي الذي أهدى إليّ، نسخة منها، ونشرت ملخصًا لها في فصل سابق.

دارت الأيام دورتها، واستوطن وباء المباحث السلطانية محل حرية الفكر، وحلّت السياط والتذويب بالأسيد مكان الحوار بالكلمة. وبعد أن شنّت المباحث السلطانية في الشهور الأولى من عام 1959 حملتها الشعواء ضد الحزب الشيوعي، ومن ثمّ ضد كل من يرفع الصوت محتجًا على طريقة الإقناع بالسوط والسجون، نال ثابت عزواي نصيبه من هذه الحملة التي كان لها اليد الطولى في ضرب مرتكزات المجتمع المدني، والمساهمة في تركيع القسم الأكبر من قوى المجتمع النيّرة. لكن عزاوي، سجين المزة، رفض بإباء الركوع للجلادين، محافظًا على كرامته ومدافعًا عن الأفكار التي حملها. وأدت قساوة ظروف السجن إلى إصابته بالشلل النصفي. وكما وقف ببطولة أمام الجلادين، واجه المرض بعزيمة لا تلين، إلى أن وافته المنية في تموز/ يوليو 1978[3].

(3) عندما زار رئيس الجمهورية العربية المتحدة جمال عبد الناصر دير الزور، لمس استياء الناس من اعتقال ثابت عزواي ومكانته في قلوب الديريين، فأمر بإطلاق سراحه.

2 – ملحمة الشبوط الرومي

أصدر الابن الروحي لثابت عزاوي، طبيب العيون قاسم عزاوي، في عام 1993 ديوان **ملحمة الشبوط الرومي**[4](*)، تضمّن مجموعة من القصائد، نظم بعضَها في برلين في أثناء مرحلة التخصص، ونظم بعضها الآخر في مكان عمله وموطنه دير الزور، في مرحة انحسار حركة التحرر الوطني العربية وانهيار دول «المنظومة الاشتراكية». وملحمة الشبوط الرومي «مهداة إلى روح المفكر المناضل ثابت عزاوي، ذلك السابح أبدًا عكس التيار»؛ إنها استعارة موفقة للتشبيه بين أمرين: فثابت عزاوي «السابح عكس التيار»، من مثقفي دير الزور ومناضليها الذين «يغشون الوغى ويعفون عند المغنم»، وما أندرهم، كان من مؤسسي عصبة العمل القومي في دير الزور في الثلاثينيات، ثم اتجه نحو الفكر الماركسي وأصبح علمًا اشتراكيًا معروفًا في دير الزور. أرسل ابنه زهير لدراسة الطب في فرنسا على أمل أن يعود ويسير على خطى والده ويعالج المرضى بروح إنسانية عالية ولا يتقاضى أجرًا من الفقراء، وعن هذا الطريق يمكن نشر الفكر الاشتراكي. لكن الابن «الدكتور زهير عزاوي» خيّب آمال والده بعد عودته في منتصف خمسينيات القرن العشرين. واستمر ثابت عزاوي رافعًا علم الإخلاص والصدق والصراحة والاشتراكية والمثل العليا إلى أن وافته المنية[5]، ولهذا أهدى قاسم عزاوي قصيدته «ملحمة الشبوط الرومي» إلى ثابت عزاوي، ولنقرأ بعض أبيات هذه القصيدة ونقارنها بمجريات هذه الأيام. جاء في القصيدة:

لا تسبح يا شبّوطي عكس التيار

فما عاد فراتُك نهرًا

---

(4) (*) الشبوط الرومي: سمك فراتي يفضل السباحة عكس التيار، وقلّ عدده في المرحلة الأخيرة وكثر شحمه بسبب نقص قوة تيار نهر الفرات.

(5) أُتيح لكاتب هذه الأسطر أن يزور في صيف 1959 ثابت عزاوي في بيته أكثر من مرّة. وكانت كلماته المتواضعة تنطق بالصدق والإخلاص. وكان شباب الدير الذين التقيتهم في ذلك الصيف يتحدثون دائمًا عن صدقيته ووطنيته العارمة واشتراكيته الطوباوية.

صار غديرًا أو ساقيةً يجري فيها الرمل

وبضع جرار من ماء آسن

فلتترهل يا صنوي وليكثر شحمك

وتستبدل صبغيّاتك يا شبّوطي الرومي

بأخرى أحدث منها حسبَ شروط البنك الدولي

وحسب البند السابع من ميثاق الأمم المتحدة

لا تسبح يا شُبوطي عكس التيار

ولا تعجب إن رُحتَ غدًا في أنبوب

يحمل نهرك كي يروي مستوطنة

لعدُوّيَ وعدوّكَ في الأرض المسبية.

الفصل السابع عشر

الأحزاب الشيوعية في عهد البعث

أولًا: الحزب الشيوعي السوري وانقساماته

افتُتح البابُ واسعًا في المؤتمر الثالث للحزب الشيوعي السوري في عام 1969 أمام المشكلات المتراكمة والمنذرة بالانفجار. وسبق انعقادَ المؤتمر[1] أعمال تحضير واسعة، سياسية وفكرية وتنظيمية. وأعدت اللجنة المركزية للمؤتمر ثلاث وثائق: النظام الداخلي للحزب؛ برنامج التدابير الاقتصادية؛ البرنامج الزراعي. وكما جاء في النص الرسمي الصادر عن المؤتمر، جرت مناقشة هذه الوثائق في جميع منظمات الحزب امتدت بين عام واحد وعام ونصف عام[2].

دلّ وضع برنامِجَيْ الحزب، أي برنامج التدابير الاقتصادية والبرنامج الزراعي[3]، على أن الحزب الشيوعي، تمكّن، على الرغم من الاضطهاد والقمع وملاحقة أعضائه وكوادره، من الوقوف على رجليه وتربية كادر تمكّن من وضع هاتين الوثيقتين المهمتين اللتين تعالجان القضايا الاقتصادية المعقدة التي واجهتها البلاد.

عقدت اللجنة المركزية المنتَخَبة من المؤتمر الثالث دورة استمرت يومين، «وجددت انتخاب خالد بكداش أمينًا عامًا للحزب، ثمّ انتخبت مكتبًا سياسيًا

---

(1) يُنظر تفصيلات تحضير مكان مؤتمر سرّي يتّسع لمئة مندوب في فيلا واسعة في حي المزة في: يوسف الفيصل، **ذكريات ومواقف** (دمشق: التكوين للطباعة والنشر، 2006)، ص 161.

(2) «وثائق المؤتمر الثالث للحزب الشيوعي السوري»، (حزيران/ يونيو 1969)، ص 313.

(3) جاء في كتاب يوسف الفيصل، المذكور في الهامش الأول من هذا الفصل، أن اللجنة المكلفة بوضع البرنامج الزراعي كانت برئاسة دانيال نعمة (ص 464).

جديدًا ضم كلًّا من خالد بكداش وإبراهيم بكري ودانيال نعمة ورياض الترك وظهير عبد الصمد وعمر قشاش ويوسف فيصل[4].

لكن سرعان ما دبّت الخلافات بشأن أفكار مشروع البرنامج السياسي بين تيارين، وفي الواقع بين ثلاثة تيارات: تيار الأمين العام خالد بكداش ومعه من المكتب السياسي يوسف فيصل.

– تيار ما سيُعرف في ما بعد بالثلاثي المؤلف من أعضاء المكتب السياسي دانيال نعمة وإبراهيم بكري وظهير عبد الصمد، وهؤلاء هم الذين قادوا النضال السري للحزب في الداخل أيام ما يسمى حكم الانفصال، وفي المرحلة الأولى من حكم البعث قبل أن تتحسن العلاقات بعد وصول اليسار البعثي إلى السلطة، و«قيادة الداخل» هذه رسّخت أقدامها في صفوف الحزب الناهض بعد الضربات الأليمة التي تلقاها على أيدي المباحث السرّاجية[5] في أيام الوحدة. وباءت بالفشل محاولات خالد بكداش (المقيم اضطراريًا في موسكو) لدخول البلاد بصورة علنية، ما أفقده زمام المبادرة في قيادة الحزب والاطلاع عن كثب على التطورات الجارية في سورية في أعقاب الإصلاحات الزراعية والتأميمات.

– التيار الذي كما تحلّقت فيه حول رياض الترك مجموعة من الكوادر الشابة الوازنة والراغبة في التغيير (طمحت ضمنًا إلى نوع من الاستقلال عن السياسة السوفياتية من دون أن تكون معادية للسوفيات، في ذلك الحين)، والسير لبناء حزب جماهيري عن طريق التشديد، بوتيرة أكثر عمقًا، على «القضايا القومية» من دون إغفال الجانب الاجتماعي. ويمكن القول إن أكثرية الحزب، وتحديدًا قواه الحيّة المؤثرة وذات الصلة بالمجتمع، كانت مع هذا التيار (وليس مع رياض الترك كفرد).

---

(4) وثيقة دورة اللجنة المركزية في أوائل حزيران/ يونيو 1969، نقلًا عن: **قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري** سلسلة وثائق.(بيروت: دار ابن خلدون، 1972)، ص 21.

(5) نسبة إلى وزير الداخلية أيام الجمهورية العربية المتحدة عبد الحميد السراج الذي أرسى دعائم المباحث السلطانية في سورية.

دار الخلاف في الرأي حول الأمور الفكرية التالية: حول تقويم المرحلة التي تمر بها البلاد في عام 1970، وحول التحالفات مع القوى اليسارية الأخرى داخل حكم البعث وخارجه، وحول الموقف من حركة الوحدة العربية التي كانت الدعوة إليها لا تزال في أوجِها قبل التراجع المعروف، وحول الموقف من حركة المقاومة الفلسطينية ودورها في مقاومة العدوان الإسرائيلي.

هذا الخلاف الفكري والسياسي لم يكن وحده سبب الانقسام داخل الحزب الشيوعي؛ بل كان ثمة خلاف أشد ضراوة يتعلق بالموقف من عبادة الفرد، والمقصود خالد بكداش[6]، ولم يكن بالأمر السهل وقوف التيار المخالف لبكداش في الرأي والمتذمر من هيمنته المطلقة على الحزب.

قام بكداش، السياسي المحنك وصاحب الخبرة الطويلة في العمل السياسي، الذي وجد أن مقاومة مشروع برنامج الحزب بقوى أنصاره، وهي الأقلية الراكدة، غير ممكنة، بـ«ركل» مشروع برنامج الحزب إلى خارج البلاد، إلى موسكو، إلى «قلعته»، حيث يعرف أن كسب المعركة هناك سيمكّنه من إحراز النصر على «رفاق الأمس» المحتجّين أو المستائين أو المتمردين على قيادته المهتزّة نتيجة عوامل كثيرة.

جاءت في أيار/ مايو 1971 «آراء وملاحظات» الرفاق السوفيات، «العلماء النظريين والقادة السياسيين حول مشروع برنامج الحزب الشيوعي السوري»، لتصب في مصلحة تيار الأمين العام بكداش، ولتحسم انضمام قوى كثيرة مترددة كانت راغبة في التغيير، لكنها لا تزال مقتنعة بالسير على هدي آراء «الرفاق الكبار».

في أواخر تشرين الثاني/ نوفمبر 1971، عُقِد المجلس الوطني للحزب الشيوعي من أجل مناقشة ملاحظات «الرفاق السوفيات والبلغار على مشروع البرنامج السياسي وعلى الوضع الناشئ في الحزب». وكان انعقاد هذا المجلس بداية مرحلة جديدة من تطور الخلاف داخل الحزب فكريًا وسياسيًا وتنظيميًا. وليس هدفنا هنا متابعة ما جرى عشية انقسام الحزب الشيوعي؛ إذ كُتب عن

(6) قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري، ص 50.

هذا الأمر الكثير، بل نقتصر هنا على تعداد الانقسامات التي عاشها الحزب الشيوعي، وهي:

- في عام 1972 حزبان: حزب خالد بكداش مع يوسف فيصل، وفي المقابل المكتب السياسي، وفيه ظهير عبد الصمد ودانيال نعمة وإبراهيم بكري ورياض الترك وعمر قشاش.

- تحت ضغط «الرفاق السوفيات»، جرت «تسوية» توحيد الحزب وعودة الوحدة الواهية بين تيار الثلاثي (عبد الصمد ونعمة وبكري)[7] وتيار الأمين العام بكداش. وبقي الترك، ومعه قشاش وقوى وازنة في حزب «مستقل» عُرِف باسم الحزب الشيوعي – المكتب السياسي.

- حدوث الانقسام ثانية بين الثلاثي والأمين العام بكداش، وظهور حزبين باسم واحد: «الحزب الشيوعي السوري»، واعتراف السوفيات والحكم السوري بهما.

- خروج مجموعة «حركة اتحاد الشيوعيين»، برئاسة يوسف نمر، من تنظيم المكتب السياسي.

- خروج «منظمات القاعدة»، برئاسة مراد يوسف، من تنظيم بكداش.

- خروج يوسف فيصل من تنظيم بكداش.

- اتحاد يوسف فيصل والثلاثي (عبد الصمد، بكري، نعمة) ويوسف نمر ومراد يوسف في حزب واحد هو الحزب الشيوعي السوري.

- خروج قدري جميل (قاسيون.. العمل من أجل وحدة الشيوعيين) في عام 2000 من الحزب الشيوعي (خالد بكداش)، وبروز وصال فرحة بكداش، وريثة زوجها في قيادة ما بقي من الحزب، ومشاركة ابنها عمار لها في «سدة القيادة».

---

(7) كان هؤلاء يعتبرون أنفسهم الحزب الأم، ويرفضون تعبير الخروج من الحزب أو العودة إليه، والمقصود الحزب الشيوعي الذي يقوده بكداش.

هذه الانقسامات المتتالية، إضافة إلى العوامل المذكورة في فصول سابقة، جعلت من الحركة الشيوعية السورية تيارًا ضعيفًا ومفكّكًا ومهيض الجناح.

زادت في طين تفاقم الأزمة داخل الحزب الشيوعي وتعمّق الانقسامات بلّة، ضغوطُ الحكم البعثي وإملاءات أجهزته الأمنية التي كان لها، ولا يزال، دور بارز في حدوث الانقسامات واستفحالها. ودفعت، بل أجبرت، أسباب كثيرة الحزب الشيوعي إلى دخول الجبهة الوطنية التقدمية. وهنا تختلف الآراء في ما يتعلق بصواب انضمام الحزب الشيوعي إلى جبهة يحجّم دستورها دور الحزب الشيوعي العريق في تاريخه، الذي كان لا يزال يتمتع في أوائل سبعينيات القرن العشرين بقوة جماهيرية واضحة وثقل فكري كان يخيف كثيرين داخل السلطة، كما بدا من عملية إبعاد المعلمين والمدرسين الشيوعيين أو المتعاطفين مع الفكر الماركسي من العمل في التدريس و«نَفْيهم» إلى وزارات خدماتية لا أثر فيها لحامل الفكر. وشيئًا فشيئًا تحول الحزب (أو الحزبان) أو (الثلاثة أحزاب) إلى مجرد كتلة أو كتل يتعين عليها أن تسير في ركاب الحكم، مع السماح لها بكتابة بعض المقالات النقدية التي لا تتعدى سطح الحوادث، أو إلقاء بعض الخطب، التي لا تخرج عن الإطار المرسوم. لكن الجبهة، بما قدمته من «امتيازات» فردية طفيفة و«مكتسبات» لعناصر التكنوقراط ذات النفوذ في الحزب، أفقدت الحزب الشيوعي إمكانية تشديد النقد وتسليط الضوء على المثالب، وجعلت الحديث عن استقلالية الحزب أو «وجهه المستقل» أو التعبير عن الرأي الصريح الجريء، في خبر كان. ونحن هنا لا نريد الحديث عن الأجهزة الأمنية ودورها في تسعير الانقسام، فهذا أمر معروف ستكشفه وثائق المستقبل.

ثانيًا: الحزب الشيوعي - المكتب السياسي يتحوّل إلى حزب الشعب الديمقراطي

رأينا في فصل سابق أن حصيلة الانقسامات داخل الحزب الشيوعي السوري «أنجبت» في المحصلة أربعة أحزاب: الحزب الشيوعي (خالد بكداش)؛ الحزب الشيوعي (يوسف فيصل)؛ حركة وحدة الشيوعيين (قاسيون

بقيادة قدري جميل)؛ الحزب الشيوعي - المكتب السياسي الذي انفرد به رياض الترك وتحول بعد فترة طويلة (في نيسان/ أبريل 2005) إلى حزب الشعب الديمقراطي.

تخلى حزب الشعب الديمقراطي هذا عن نهج سلفه الحزب الشيوعي - المكتب السياسي، مشكّلًا قطيعة تاريخية مع ماضيه. والواقع أن هذا الحزب بدأ منذ سبعينيات القرن العشرين يتخذ موقفًا مخالفًا للحزب الشيوعي إزاء الاتحاد السوفياتي، وملقيًا الشكوك على نهج موسكو الأممي، ومتخذًا نهجًا قوميًا عربيًا متصلبًا بنكهة ماركسية. وأخذ من جهة أخرى يتعاطف مع معارضة الإخوان الإسلامية السائرة باتجاه العنف من دون أن يعقد معها تحالفًا مكتوبًا[8].

تتجلى القطيعة مع الماضي الشيوعي لحزب الشعب في مشروع برنامجه القائل إنه «اتحاد كفاحي طوعي يقوم على الاختيار الحر لمواطنين سوريين» و«يعمل من أجل مجتمع تتجسد فيه مُثُل الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، الأهداف التي حملها وناضل من أجلها البشر مئات السنين». كما يؤكد برنامج حزب الشعب أن «سورية لجميع أبنائها، ويلتزم حقوق الإنسان، ويرى في الاستبداد والتسلط والشمولية والفئوية والتمييز والعنصرية والاستغلال عوائق كبرى في وجه التقدم»[9].

جرى في أواخر عام 2009 تعديل مشروع البرنامج السياسي لحزب الشعب الديمقراطي، وما يهمنا في ذلك التعديل ما يلي: «من أجل إنهاء الاستبداد والانتقال بالبلاد الى وضع جديد، لا بدّ من تحقيق وحدة القوى الديمقراطية ووحدة المعارضة». ولتحقيق التغيير الديمقراطي السلمي، «لا

(8) في إحدى أمسيات ربيع دمشق، المنعقدة في بيت الراحل جمال الأتاسي في حي المزة في دمشق، ألقى رياض الترك خطابًا ناريًا نفى فيه عقد تحالف مكتوبًا مع الإخوان المسلمين. وممّا قاله حرفيًا: «أتحدى حافظ الأسد وابنه أن يأتيا بوثيقة تبيّن تعاوننا مع الإخوان المسلمين».

(9) «حزب الشعب الديمقراطي السوري: جذور عميقة وتاريخ ممتد»، الموقع الإلكتروني لحزب الشعب الديمقراطي السوري، في: http://www.syria-sdpp.org/about_us/.

بدّ من مبادرة لكسر حاجز الخوف والعودة بالمجتمع الى السياسة»[10]. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، ساهم الحزب في بلورة إعلان دمشق وفق هذا الخط، خط التغيير الوطني الديمقراطي والانحياز إلى ثورة الشعب، مع التمسك بالطابع السلمي للثورة. والهدف هو الانتقال من الاستبداد الى فضاء الحرية والديمقراطية[11]. أما القائد البارز وصاحب الأمر والنهي في الحزب الشيوعي - المكتب السياسي ومن ثمّ في حزب الشعب الديمقراطي، فهو بلا منازع رياض الترك. فمن هو؟

أيام الجمهورية العربية المتحدة وتعاظم دور المباحث السلطانية، برز المعلم الشيوعي رياض الترك مناضلًا جريئًا ضد الاستبداد؛ فبعد عام واحد من قيام الجمهورية العربية المتحدة، قتلت المباحث السلطانية تحت التعذيب المعلم الشيوعي الحمصي سعيد الدروبي. وفي ختام جنازته، التي كان فيها آلاف المشيعين، ألقى رياض الترك عند قبر رفيقه سعيد كلمة نارية منددًا بالإرهاب والدكتاتورية. وبعد الخطاب، انسلّ من بين الجماهير متخفيًا كي لا يقع في يد المباحث السلطانية، صاحبة الأمر والنهي. وعلى الأثر، نقلت قيادة الحزب الشيوعي رياض الترك من حمص إلى دمشق للمشاركة في قيادة منظمة دمشق التي أنهكتها الاعتقالات وشتتت شملها. رياض الترك، الشاب المتقد حماسة، انغمس عميقًا في العمل السري، موسعًا نشاطه إلى درجة تتعدى أحوال العمل السري، ما أوقعه في شباك الاستخبارات السلطانية[12] التي أوسعته ضربًا وتعذيبًا من دون أن تنال منه كلمة واحدة. وقامت في الأثر حملة عالمية نظمها الشيوعيون لإنقاذ الترك الذي أُشيع أنه مات تحت التعذيب. وبفعل الضغط العالمي، عرضت المباحث على شاشة التلفزيون رياض الترك

---

(10) المرجع نفسه.

(11) **الحوار المتمدن**، 3/ 10/ 2011.

(12) قبل اعتقال رياض الترك بفترة، زارني في منزلي في حي العدوي بدمشق. سألته عن ماضيه السياسي، فتحدّث بتواضع وبلا مبالغة. ومن تلك الزيارة استقيتُ كثيرًا ممّا أكتبه هنا، مستعينًا بالوثائق المكتوبة. وعندما سألته عن مستقبل سياسة الحزب، أجاب: «لن نُكبّر الحجر أثناء القذف»، بمعنى أن سياسة الحزب إزاء الحكم ستكون بقدر القوة المتوافرة لدى الحزب.

حيًّا، تخفيفًا من حملة الاحتجاج والنقمة العالمية في الأوساط التقدمية التي كانت قيادة الجمهورية العربية المتحدة ترغب في عدم إغضابها.

بعد خروج الترك من السجن، أرسله الحزب الشيوعي للدراسة الحزبية في موسكو. وهناك تفتحت عيناه، كمعظم الشيوعيين السوريين في المدارس الحزبية، على ظواهر مَرَضية كثيرة داخل الحزب الشيوعي السوري، وفي مقدمها ما يتعلق بعبادة الفرد، أو تمجيد الأمين العام وإضفاء هالة من القدسية حول شخصه. بعد عودة الترك إلى الوطن، كان في عداد المشاركين في الحملة الداعية إلى الإصلاح داخل الحزب الشيوعي، تلك الحملة التي ظهرت إلى العلن في المؤتمر الثالث في عام 1969. ومع الزمن، أصبح الترك قائدًا لحملة الإصلاح التي تجسدت في المؤتمر الرابع بظهور تنظيم رياض الترك في حزب شيوعي مستقل عُرف بالحزب الشيوعي – المكتب السياسي.

بدأ هذا الحزب تدريجًا ينتقد سياسة الجبهة الوطنية التي يقودها حزب البعث، ولم يكن للحزب الشيوعي أي دور يذكر فيها. وفي عام 1978 أعلن الحزب الشيوعي – المكتب السياسي انفصاله وتأسيس حزب جديد في المؤتمر الخامس الذي أقرّ موضوعات فكرية من أهمها الدعوة إلى برنامج للإصلاح الديمقراطي وإنهاء الحكم الفردي لحزب البعث. وترددت أصداء الدعوة إلى إنهاء حكم الحزب الواحد بعد عام واحد على عقد المؤتمر الخامس، بأن جرى في عام 1979 تشكيل التجمع الوطني الديمقراطي من خمسة أحزاب: الاتحاد العربي الاشتراكي الديمقراطي (جمال الأتاسي)، والحزب الشيوعي (المكتب السياسي) برئاسة رياض الترك، وحزب البعث الديمقراطي العربي، وحزب العمال الثوري، وحزب الاشتراكيين العرب. وكان حزب رياض الترك الأنشط في توزيع بيان التجمع، ما أدى إلى اعتقال كوادره الأساسيين، بمن فيهم الترك. ومرة ثانية يصمد رياض الترك في عام 1979 كما صمد في عام 1959 أمام الاستخبارات السلطانية من دون أن يفوه بكلمة. ولم يُفرَج عنه إلا في نهاية أيار/ مايو 1998، وسجُن من غير حكم قضائي، وخرج من السجن من غير محاكمة. هذا الصمود البطولي الذي دام مدة تقارب العشرين عامًا جعلت منه رمزًا للمكافحين ضد الاستبداد، ومثالًا يحتذى في الصمود وتحدي الطغاة.

أنهكت أعوام السجن المنفرد الطويلة رياض الترك، وشتّتت شمل الحزب. وعلى الرغم من جو الإرهاب والقمع والسجون، تمكن الحزب من البقاء حيًّا. وقاده في الداخل ثلاثة من كوادره، هم: عبد الله هوشة من اللاذقية، ومازن عدي من حماة، ومنير مسوتي من حلب[13]. وبعد تمكُّن الطبيب سلطان أبا زيد، وهو من درعا، من تفادي الاعتقال، برز في باريس ممثلًا للحزب، ومنافسًا للمحامي الحلبي أحمد محفل، الشخصية الشيوعية المعروفة التي سارت وهي في باريس، مسافة بعيدة في العلاقات مع البعث العراقي[14].

قرر الترك، بعد خروجه من السجن والتئام عقد الحزب في مؤتمره السادس في نيسان/ أبريل 2005، عدم تسنّم مركز القيادة الرئيس، وبَقِيَ عمليًا يقود الحزب من وراء الستار. وتسلّم قيادة الحزب عبد الله هوشة، أحد الثلاثة الذين قادوا الحزب في الداخل خلال وجود الترك في السجن. وخلَف هوشة في القيادة غياثُ عيون السود، كما برز إلى جانبه جورج صبرا، نزيل سجون النظام أكثر من مرة، الذي أوفده الحزب ليمثّله باسم إعلان دمشق في المجلس الوطني المشكَّل في اسطنبول في تشرين الأول/ أكتوبر 2011، بتحالف حزب الشعب الديمقراطي مع الإخوان المسلمين.

ثالثًا: حزب العمل الشيوعي

في خضمّ الأجواء المتلاطمة في سبعينيات القرن العشرين، وقصور الحزب الشيوعي في النضال بما عهد عنه سابقًا، وانتشار الماركسية في صفوف أعداد كبيرة من الشباب، انطلقت في منتصف سبعينيات القرن العشرين «رابطة العمل الشيوعي» حركة احتجاج شبابية ضد ما يجري على الساحة الداخلية،

---

(13) نشط منير مسوتي في الحزب الشيوعي الأم، وجمع في نشاطه بين العمل العلني كعامل نسيج والعمل السرّي في إدارة مطبعة سرّيّة للحزب. وفي الوقت نفسه درس في كلية الحقوق ونال شهادتها. وعندما انتقل من الحزب الشيوعي الأم إلى الحزب الشيوعي - المكتب السياسي، قام بالدور نفسه إلى حين اعتقاله. وسيرد اسم مسوتي أكثر من مرة في يوميات السجين أحمد سويدان، وهي اليوميات التي لا تزال مخطوطًا.

(14) يُنظر: سلطان أبا زيد، **ذاكرة الوطن والمنفى**، إعداد وتحرير فايدة فضة (باريس: [د. ن.]، 2007).

وتعبيرًا عن عدم الرضى عن الوضع العام، وصرخة ألم في المسار المتأزم للحركة الشيوعية العالمية، وردة فعل احتجاجًا على استسلام بعض قادة الحزب (أو الأحزاب) الشيوعي للأمر الواقع.

خرجت رابطة العمل الشيوعي من أحضان الحركة الشيوعية أو من هوامشها، وتحديدًا من الاتجاه الماركسي الذي ضمّ شيوعيين وبعثيين يساريين، وقوى شبابية ناشطة ومستاءة من الأوضاع، ومن طغيان البرجوازيتين البيروقراطية والطفيلية.

نشطت هذه الحركة في بداية سبعينيات القرن العشرين في حلقات ثقافية ماركسية، وسرعان ما توسعت وشرعت تعقد اجتماعات موسعة، كان أهمها الاجتماع الموسع الثالث في آب/ أغسطس 1976 الذي أُلقيَ خلاله تقرير في المهمات، وأطلق المجتمعون على أنفسهم اسم رابطة العمل الشيوعي[15]. وبعد خمسة أعوام، أي في عام1981، تحولت الرابطة إلى حزب العمل الشيوعي.

نشط هذا الحزب في صفوف الشباب المتحدر في معظمه من تجمعات ومناطق سكانية مؤيدة للعلمانية (مناطق العلويين والإسماعليين، وإلى حدّ ما المسيحيين، ويلاحَظ ضعف نشاط هذا الحزب في صفوف الدروز المؤيدين للحزب الشيوعي وتفرعاته). لكن عوامل الهبوط المذكورة سابقًا التي أصابت الحركة الشيوعية الأم، والملاحقات العنيفة لهذه الحركة، وكتم أنفاسها، وحجز شبانها وشاباتها في السجون مددًا طويلة[16]، كل ذلك جعلها تعيش حالات من

(15) من الأعضاء البارزين والمؤسسين لرابطة العمل الشيوعي طالب الطب هيثم العودات، المعروف في ما بعد باسم هيثم مناع، وهو ناشط في حقل الدفاع عن حقوق الإنسان في باريس. وهو من مواليد أم الميادن، إلى الشرق من درعا، وكان والده عضوًا بارزًا في حزب البعث (التنظيم القومي)، وسُجن مدة طويلة.

(16) تعرّض التنظيم منذ عام 1977 لحملات اعتقال متلاحقة، وصلت إلى إحدى عشرة حملة، كانت أوسعها حملة عام 1987-1988 التي طاولت ما يقارب من ألفي «رفيق وصديق ومتعاطف». كما اعتُقل عدد آخر في عام 1992. وتعرّض في عام 1994 ما يقارب من 450 عضوًا لمحاكمات سياسية جائرة؛ إذ أطلقت محكمة أمن الدولة العليا أحكامًا طويلة الأمد على كثير من كوادره، وصلت إلى خمسة عشر عامًا من السجن (وفعليًا أمضى عدد كبير منهم أكثر من 17 عامًا في السجن). وتتحدث يوميات =

اليأس والتشتت والانقسام والضياع، على الرغم من التضحيات والبطولات التي أبداها شبان وشابات هذه الحركة في أثناء نشاطها في العقدين الأخيرين من القرن العشرين[17].

على الرغم من الضربات التي تلقاها حزب العمل الشيوعي، لا يزال له موقع قدم في الساحة السياسية، وهو ينشط في ميادين عدة، نذكر منها:

- إحياء مؤسسات قيادية، وعلى رأسها الهيئة المركزية لحزب العمل الشيوعي.

- إصداره نشرات غير دورية، جاء في إحداها بتاريخ 31 أيلول/ سبتمبر 2005: «إلغاء احتكار السلطة وقيام نظام ديموقراطي معاصر... قيام أوسع جبهة عمل ديموقراطي علني وسلمي مقاومة... إسقاط المخططات الأميركية والصهيونية... (وإقامة) حزب يساري من طراز جديد»[18].

- المساهمة في 20 نيسان/ أبريل2007 في تأسيس تجمّع اليسار الماركسي في سورية («تيم») الذي ضمّ حزب العمل والحزب اليساري الكردي في سورية وهيئة الشيوعيين السوريين ولجنة التنسيق لأعضاء الحزب الشيوعي السوري - المكتب السياسي. ولـ«تيم» موقف مبدئي أولي من الماركسية، بصفتها منهجًا في التحليل وطريقًا تاريخية في الممارسة من أجل الإنسان ومستقبله. وترى «تيم» ضرورة تجاوز ما تقادم من الماركسية[19].

= السجين أحمد سويدان، وهو من حزب البعث العربي الاشتراكي الديمقراطي، عن حياة سجناء حزب العمل ونشاطهم داخل السجن وطرائق الاتصال بالخارج.

(17) لا أدري كيف اهتدى أحد الناشطين في حزب العمل إلى منزلي في حي العدوي في دمشق. ذات مساء، طرق باب المنزل شاب سائلًا: «هل أنت الدكتور عبد الله؟»، قلت نعم، فناولني رزمة من الأوراق على باب المنزل، ورفض الدخول على الرغم من إلحاحي، وولّى مسرعًا. وتكررت العملية مرّات عدة. وبعد مدة، طرقت الباب فتاة وناولتني المطبوعات، رافضة، كمن سبقها، تجاوز عتبة المنزل. وهكذا، وصلتني جميع نشرات رابطة العمل وكراريسها. ولم أستطع الاستفادة منها للكتابة عن الرابطة بما تستحق، لأنني أكتب الآن وأنا في ألمانيا، ونشرات رابطة العمل مخبأة في حرز أمين، نسيت، بمرور الزمن، مكانه.

(18) نقلًا عن: «حزب العمل الشيوعي في سورية»، **الآن**، العدد 34 (شباط/ فبراير 2005).

(19) موقع الآن الإلكتروني، 20/ 4/ 2007.

– الانضمام إلى إعلان دمشق، ومن ثمّ الانسحاب منه، أو بالأصح تجميد نشاط الحزب في الإعلان كما جاء في بيان الحزب.

– الانضمام في 30 حزيران/ يونيو 2011 إلى هيئة التنسيق الوطني لقوى التغيير الديمقراطي التي ضمت 14 حزبًا سياسيًا و4 تجمعات حزبية والعشرات من المستقلين. وانتخبت هيئة التنسيق الوطني الطبيب عبد العزيز الخيّر ناطقًا باسم لجنة العلاقات الخارجية.

لا بدّ من الإشارة إلى أن حزب العمل الشيوعي لم تكن له، بحسب علمنا، ارتباطات بالمراكز الشيوعية في العالم. وكان الحزب في السبعينيات يعتبر المهمة الدعاوية مهمة مركزية، والاشتراكية هدفه النهائي. غير أن خطه السياسي تبدل قليلًا بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وأصبح من دعاة الثورة الوطنية الديمقراطية، واستكمال مهمات الدولة الوطنية، للقطع مع مرحلة الاستبداد التي ألغت الحياة السياسية، ومرحلة نهب المال العام وتزوير إرادة المواطنين والتنكيل بحقوق الإنسان وهدر الحقوق الوطنية... وبعدها يصبح من الضروري الولوج في الثورة الاشتراكية.

من ناشطي الحزب القادة كلٌّ من:

• الطبيب والصحافي والكاتب عبد العزيز الخيّر الذي يحمل على منكبيه تاريخًا مجيدًا من النضال ضد الاستبداد؛ فبعد اعتقال قيادة حزب العمل في عامي 1981 و1982، اضطلع بالدور القيادي أكثر من عشرة أعوام، حتى اعتقاله في حي باب الجابية في دمشق في شباط/ فبراير 1992. وللتأثير فيه ودفعه إلى الاستسلام، اعتقل جهاز الاستخبارات شقيقه وشقيقته، ثم اعتقل زوجته المدرّسة منى صقر الأحمد، وأبقاها لديه رهينة من آب/ أغسطس 1987 إلى كانون الأول/ ديسمبر 1991[20].

(20) قرأتُ في مذكرات السجين أحمد سويدان غير المنشورة تفصيلات عن نشاط زوجة الخيّر في السجن، وتأمين الاتصال بالخارج إلى أن وشت بها سجينة لبنانية.

رئس الخيّر بين عامي 1981 و1982 جريدة **النداء الشعبي** السرية، وكان عضو هيئة تحرير جريدة **الراية الحمراء** و**مجلة الشيوعي** الفكرية النظرية. وفي عام 1995، أصدرت محكمة أمن الدولة حكمًا على الخيّر بالسجن مدة 22 عامًا بتهمة «الانتماء لجمعية سياسية محظورة والقيام بأنشطة مناهضة للنظام الاشتراكي للدولة»[21].

- فاتح جاموس الذي أمضى أعوامًا طويلة في الاعتقال. يتمتع بثقافة عالية برزت معالمها في منتديات ربيع دمشق. ولا يزال رافعًا راية النضال على الرغم من الفقر والعيش الضنك في ظل نظام لا يرحم، مضيّقًا الخناق على من يحتج على سياسته.

- في أثناء إحدى تظاهرات ربيع دمشق، عرّفني أحد طلابي إلى نواف ملحم، وهو قيادي سابق في حزب العمل الشيوعي. وبناء على موعد، زارني ملحم في بيتي في دمشق مرتين، تحدث فيهما عن نشاطه داخل حزب العمل. وللأسف، لم أستطع الوصول إلى مكان تخبئة ما كتبته عنه في أثناء زيارتي دمشق في كانون الأول/ ديسمبر 2011. وما زلت أذكر أنه كان ضابطًا برتبة ملازم في الجيش السوري، وذات مرة دخل في نقاش مع رئيسه مدافعًا عن الماركسية. ولم يطل الأمر، وإذا بقرار فصل نواف من الجيش يُقَدَّم «هدية» إليه بسبب آرائه. انتسب نواف إلى حزب العمل، وشارك في أحد مؤتمراته التي عُقدت في إقليم الخروب في لبنان، تحت حماية النائب اليساري زاهر الخطيب. وبعد عودة نواف، اعتقل[22] وأمضى في السجن فترة طويلة، ونشط بعد خروجه في تنظيمات اليسار.

---

(21) من بيانات اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان عن موقع الآن في 20 نيسان/ أبريل 2007. يرجى الانتباه هنا إلى أن صيغة الحكم هذه، بتهمة مناهضة النظام الاشتراكي، صدرت بحق العشرات من الشيوعيين والماركسيين، في حين يسير طليقًا مئات المسؤولين الذين نهبوا القطاع العام وسرقوا أموال الدولة الموصوفة في الحكم بأنها «دولة اشتراكية»، ولا حاجة إلى التعليق.

(22) يبدو أن الاستخبارات السورية كانت مخترقة لتنظيم حزب العمل؛ إذ تمكنت من معرفة أسماء الحضور واعتقال عدد كبير منهم خلال عبورهم الحدود اللبنانية - السورية، كما ذكر لي أحد من التقيت بهم من الأعضاء القادة في الحزب. وتعرَفت إليه في أثناء نشاطات ربيع دمشق، ونسيت اسمه.

الفصل الثامن عشر

أحزاب علمانية غير شيوعية وليست في السلطة

أولًا: حزب العمال الثوري العربي

أسس ياسين الحافظ هذا الحزب في عام 1966 من مجموعة بعثية صغيرة منشقّة ومتأثّرة بالفكر الماركسي. ودعا الحزبُ إلى الديمقراطية العلمانية والحرية والعدالة الاجتماعية والوحدة العربية. وكان للحافظ دور أساس في المؤتمر القومي السادس لحزب البعث وفي صوغ منطلقاته النظرية في أيلول/ سبتمبر 1963. وتحلُّقت مجموعة صغيرة حوله كانت بمنزلة الإرهاصة المبكرة لظهور حزب العمال الثوري العربي الذي يُعتبر امتدادًا للمؤتمر القومي السادس ولمؤسس الحزب[1].

ولِد الحافظ في دير الزور في عام 1930، وانتسب إلى حزب البعث، ثمّ انتقل إلى الحزب الشيوعي الصاعد في منتصف خمسينيات القرن العشرين. وهناك، في الحزب الشيوعي، بدأ في عام 1957 يطرح، بالتعاون مع المفكر الماركسي الياس مرقص، أفكارًا لم تَرُقْ قيادة الحزب الشيوعي، فأبعدتهما عن الحزب تجنبًا لمناقشة الأفكار التي طرحاها. وبعد قيام الجمهورية العربية المتحدة، نشطا في نقد الحزب الشيوعي السوري، رافعين راية الشيوعية العربية وتعريب الماركسية. وفي عهد البعث، برز الحافظ منظِّرًا لليسار البعثي، وكانت المنطلقات النظرية للمؤتمر القومي السادس للبعث من نتاج أفكاره. وفي المؤتمر القومي الثامن لحزب البعث المنعقد في تشرين الثاني/ نوفمبر 1965، تبلور تيار بعثي يساري تحلّق حول الحافظ في ما عُرف بالمجلس القومي الأول، وسمّى أعضاؤه أنفسهم حزب العمال الثوري العربي، بفروعه

(1) يُنظر تفصيلات وافية بشأن هذا الحزب في: **أسود وأبيض** (دمشق)، العدد 129 (30 أيار/ مايو 2005).

في سورية ولبنان والعراق[2]، لكن سيف الاعتقالات سرعان ما طاول في سورية عددًا من أعضاء الحزب الوليد. أما في لبنان، فقد استمر الحزب ناشطًا فترة وجيزة، وأسس دار الحقيقة التي أصدرت مجموعة مهمة من الكتب والكراريس.

أُصيب الحزب بعد وفاة ياسين الحافظ في تشرين الأول/ أكتوبر 1978 بخسارة عوّض بعضًا منها كوادر الحزب المثقفة والمتأثرة بأفكار الحافظ ومرقص، وبطروحات المصري سمير أمين والمغربي عبد الله العروي[3].

---

(2) ضمّ المؤتمر الأول لحزب العمال الثوري بقيادة الحافظ مجموعة لبنانية وأخرى عراقية بقيادة صلاح السعدي الذي سرعان ما أُبعد عن الحزب بسبب ميوله القطْرية العراقية، فيما كان الحزب بقيادة الحافظ يعتمد البُعد القومي العربي.

(3) دعا ياسين الحافظ إلى إعادة ربط المسألة القومية بالماركسية بعد تعريبها. وتعريب الماركسية مفهوم مفتاحي في فكر الحافظ، ويعني فيه من ناحية أولى ضرورة ملاءمة المنهج الماركسي مع ما يوائم البيئة العربية حتى يستطيع دراستها، ومن ناحية ثانية ضرورة التحليل الماركسي للواقع العربي وعدم الاكتفاء بنقل المهمات التاريخية أو الواجبات التي على الماركسيين إنجازها، والتي يحددها لهم الرفاق السوفيات، في حين أن ما يحدد مهمة الماركسية هنا هو المجتمع العربي ذاته وهمومه. في هذه النقطة سيتعرف الحافظ إلى التاريخانية لدى العروي، وهي متأثرة بأعمال جورج لوكاش وأنطونيو غرامشي. تدل التاريخانية لدى العروي والحافظ إلى أن التاريخ، بعد نشوء الرأسمالية، يسير في اتجاه التقدم والتطور، كما أن حاضر أوروبا هو مستقبل العرب الذين عليهم السعي إلى إعادة إنتاج الحداثة الأوروبية في العالم العربي. من هنا، لن يكون التعارض مع البرجوازية أو الإقطاعية بل مع التخلف العربي، والفوات التاريخي، كما يقول الحافظ. الفوات التاريخي يعني التأكيد على الطبيعة المتأخرة والمتخلفة للمجتمع العربي بكامل طبقاته وعاداته ووعيه، ولهذا فالتاريخانية تؤكد ضرورة إنجاز التحديث العقلي (التنوير) وإلا فإننا لن نكسب الا تأخراكية (تأخر – اشتراكية) كما يقول الحافظ. أي أن الانتقال إلى الاشتراكية من دون بنائها على مضمون تنويري وحداثي يعني أننا لن نستعيد إلا القبلية وعلاقات ما دون المدنية خلف صياغات اشتراكية. التاريخانية تؤكد هنا ضرورة دمج المراحل التاريخية وتسريعها عبر الدور المحوري للمثقف الثوري الذي يملك وعيًا مطابقًا (أو وعي بالواقع الذي يعيشه واتجاه تغيير هذا الواقع) ووعيًا كونيًا (وعيًا للعصر الذي يعيشه) ووعيًا تاريخانيًا (أي لحركة التاريخ) عبر هذا المثقف (الإنتليجنسيا الثورية) يمكن إنجاز الليبرالية التنويرية من دون الحاجة إلى المرور بالمرحلة البرجوازية ذاتها. في المقابل سينقد الحافظ وبشدة اللاعقلانية التي بدت واضحة لدى الأنظمة العربية الثورية (وخصوصًا التجربة الناصرية التي كثيرًا ما تعاطف الحافظ مع بطلها جمال عبد الناصر)، والتي أكدت للحافظ استحالة بناء الاشتراكية على أرضية غير حديثة. هذا الاهتمام بالحداثة والعقلنة لدى الحافظ دفعه إلى إعطاء اهتمام كبير بمسألة الديمقراطية التي كان الحافظ من أوّل من طرحها وبشكل واضح على المستوى الماركسي العربي، كذلك مسألة الاندماج القومي الذي عنى فيه الحافظ الانتقال من =

تابع حزب العمال الثوري نشاطه في سورية، مقترحًا في عام 1979 «البدائل الديموقراطية والعلمانية، وهي الأساس المنطقي والعقلاني لمواجهة الممارسات الطائفية والطائفية المضادة». ودخل الحزب في التجمع الوطني الديمقراطي في آذار/مارس 1980، ومن شخصياته ومفكريه منير درويش وعبد الحفيظ الحافظ من حمص، وكانا من المداومين على جلسات منتدى الأتاسي في أيام ربيع دمشق. كما كان من ناشطي الحزب طارق أبو الحسن وحازم نهار الذي برز ممثلًا للحزب في هيئة التنسيق الوطني، ومن ثمّ في المنتدى الديمقراطي.

ثانيًا: حركة الاشتراكيين العرب

هي امتداد للحزب العربي الاشتراكي الذي اتحد مع حزب البعث في عام 1953. وبعد أن حلّ الحزب نفسه أيام الجمهورية العربية المتحدة، عاد إلى الوجود بعد انفصال سورية عن مصر. لكن تلك العودة كانت مهيضة الجناح، كما رأينا في فصل سابق؛ إذ خرج في عام 1961 من حضن الحزب الأم خمسة أحزاب، منها حركة الاشتراكيين العرب. وكان أكرم الحوراني راعي هذه الحركة، قبل اضطراره إلى مغادرة البلاد تجنبًا للاعتقال.

في عام 1972، عقدت الحركة مؤتمرًا قرر الدخول في الجبهة الوطنية التقدمية بممثلَين هما الضابط السابق عبد الغني قنوت وطبيب الأسنان عبد العزيز عثمان. لكن الخلاف سرعان ما دبّ بين الاثنين واستأثر قنوت بالتنظيم، لكن الانشقاقات داخل الحركة بعد وفاته، وعلى الرغم من صغرها،

= ولاءات غير وطنية وتنفي الصفة السياسية عن الشعب، كالروابط العشائرية أو الطائفية، إلى المجتمع - الأمة كرابطة حديثة يتمثل عبرها الشعب الذي لا يمثل لدى الحافظ مجموعة لغوية وهوية متماثلة - كما كان الحال لدى القوميين العرب - إنما هو دلالة على هوية سياسية للشعب كمصدر للسلطات ومؤلف من مواطنين أحرار.

من مؤلفات الحافظ: **حلول قضايا الثورة العربية** (1965)؛ **الآفاق الاستراتيجية للثورة العربية** (1969)؛ **اللاعقلانية في السياسة العربية** (1975)؛ **التجربة التاريخية الفيتنامية** (1976)؛ **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة**، و**في المسألة القومية الديمقراطية**.

كانت الظاهرة العامة كما هي في الحركات والأحزاب الأخرى. والطريف أن نظام التوريث امتد إلى جناح عبد العزيز عثمان الذي ورثه بعد وفاته في تمثيل الحزب في الجبهة ابنه المهندس غسان. وثمّة فرع ثالث للحركة تزعمه عبد القادر عياش الذي أصبح عضوًا في التجمع الوطني الديمقراطي في عام 1887[4]. ويبقى المحامي إدوار حشوة، وهو من شخصيات الاشتراكيين العرب، يغرّد مع مقالاته الغنية بالمعلومات عن أيام خلت، متحسرًا على ماضٍ تسوده اللُّحمة الوطنية أيام عزّ الاشتراكي العربي.

ثالثًا: حزب البعث العربي الاشتراكي الديمقراطي

أُسس بعد استيلاء حافظ الأسد على مقاليد الحكم في عام 1970، وسجنه منافسيه أمين الحزب صلاح جديد ورئيس الدولة نور الدين الأتاسي ورئيس مجلس الوزراء يوسف زعيّن. ومن أفلت من جناح هؤلاء من الاعتقال أضافوا كلمة الديمقراطي إلى اسم الحزب تميّزًا له من صنويه الحاكمين في العراق وسورية. وشدد هذا الحزب على الصراع الطبقي وعلى اعتماد الماركسية، وبرز من مؤسسيه إبراهيم ماخوس وزير الخارجية الذي لجأ إلى الجزائر وقاد التنظيم من هناك. لكن سرعان ما أصابت هذا التنظيم الانشقاقات في الخارج، وبقي في الداخل محتفظًا بوحدته وبحجمه الصغير. وسنرى في الملحق رقم 5 وفي يوميات السجين أحمد سويدان نتفًا من نشاط هذا الحزب السياسي. وكلّفت هذه العضوية سويدان أربع عشرة سنة من عمره في أقبية المباحث وفي سجنَي تدمر وصيدنايا.

رابعًا: الاتحاد الاشتراكي العربي

قامت حركة 8 آذار/ مارس 1963 العسكرية التي أطاحت حكم ما يسمى خطأ الانفصال، بتعاون ضباط ناصريين وبعثيين. ومع أن القوة الضاربة في

---

(4) يُنظر تفصيلات هذه الحركة في: **أسود وأبيض** (دمشق)، العدد 129 (30 أيار/ مايو 2005). وأفردت المجلة ملفًا خاصًا للأحزاب السورية في أواخر القرن العشرين.

الانقلاب كانت من الناصريين، فإن الضباط البعثيين هم الذين تمكنوا بفضل تنظيمهم من الاستيلاء على مفاصل السلطة الرئيسة في الجيش. ولهذا، شنَّ الناصريون الذين جمعوا قواهم، في 18 تموز/ يوليو 1963 هجومًا مسلحًا في وضح النهار للاستيلاء على مبنى الأركان العامة للجيش والإذاعة. وأدى فشل الهجوم إلى توجيه الحكم البعثي ضربات أليمة إلى الناصريين الذين دخلوا في العمل شبه السري ضد حكم البعث، مستندين إلى الجماهير الناصرية وما تملكه في ذلك الحين من زخم وشعبية لتنظيم صفوفهم.

في 18 تموز/ يوليو 1964 أُعلن في بيروت تشكيل الاتحاد الاشتراكي العربي، حصيلة اندماج فرع حركة القوميين العرب في سورية والحركة الوحدوية الاشتراكية (فايز إسماعيل) ونواة ما عُرف بالاتحاد الاشتراكي (عبد الله حسومة والمحامي حسن عبد العظيم). لكن هذا الاتحاد المستند إلى جماهيرية عبد الناصر كان يفتقر إلى الفكر السياسي والنظرة الأيديولوجية، واقتصرت معارف مؤيديه على خطابات عبد الناصر وبعض النشرات الصادرة في مصر. ولهذا كان الاتحاد منذ نشأته حزبًا فضفاضًا لا حدود معرفية له. وسرعان ما انسحب القوميون العرب من الاتحاد، وتبعتهم بعد عام ونيّف الحركة الوحدوية الاشتراكية. ومع ذلك بقي الاتحاد الاشتراكي العربي حركة جماهيرية تقضّ مضاجع الحكم البعثي، لكن لم يمض وقت طويل حتى تعرض في عام 1967 إلى انقسامه تيارَيْن: تيار الضابط اللواء محمد الجراح، اليميني الداعي إلى الحفاظ على النهج القديم، لكن هذا التيار لم يكن يملك مثقفين يجمعون الحزب فكريًا، ولهذا أخذ في التلاشي التدرجي بعد أعوام؛ وتيار جمال الأتاسي الداعي إلى التجديد باتجاه الماركسية مع الاحتفاظ بالخط القومي العربي، والالتزام بنهج عبد الناصر القومي مع نقد نظامه.

وقف الاتحاد الاشتراكي مناوئًا حكم البعث، واعتُقل أمينه العام جمال الأتاسي، لكن إقامته في السجن لم تطُل بسبب الخلاف بين جناحي البعث اللواء صلاح جديد واللواء حافظ الأسد، وقام الأخير بإخراج الأتاسي من السجن كي يكسبه إلى جانبه في صراعه مع جناح جديد. وهذا ما جرى بعد قليل.

انضمّ الاتحاد الاشتراكي بقيادة جمال الأتاسي إلى الجبهة الوطنية التقدمية، بيد أنه لم يمكث فيها طويلًا؛ إذ رأى الاتحاد أن هيمنة حزب البعث على الجبهة لا تحقق أهدافه، فانسحب منها وفق قرار المؤتمر السادس لحزب الاتحاد 1975. لكن فريقًا من الاتحاد بزعامة فوزي الكيالي آثر التنعم بالامتيازات الممنوحة لقادة أحزاب الجبهة، فاستمر في الجبهة مع مجموعة ليست كبيرة سرعان ما دبّ الشقاق بينها، فأُزيح فوزي الكيالي الذي اختار العيش في الولايات المتحدة. وتعاقب على قيادة الاتحاد الاشتراكي (عضو الجبهة الوطنية التقدمية) عدد من الشخصيات كان من يجري إبعاده منها عن الحزب يؤسس حزبًا ناصريًا مرتبطًا به.

في أثناء صراعات هذا الحزب المنضم إلى الجبهة الوطنية، أخذ يبرز اسم صفوان قدسي، المنتسب إلى الحزب في عام 1973. الذي، بما يملك من مواهب كلامية وقدرة كتابية إنشائية، «فن» الوصول إلى سدة رئاسة الاتحاد الاشتراكي في عام 1983، والتربّع على الكرسي المخصص له في الجبهة الوطنية[5]، مستخدمًا، كما ذكر دائمًا، «جسرًا عبَرَ فوقه من بوابة جمال عبد الناصر إلى عالم حافظ الأسد الرحيب»[6].

خامسًا: حزب الاتحاد الاشتراكي العربي الديمقراطي

على الضفة المقابلة للتيار الناصري بقيادة صفوان قدسي، كان التيار الناصري بقيادة المفكر المستقيم والمبدئي جمال الأتاسي يسير - بعد خروجه من الجبهة الوطنية التقدمية في عام 1973 - بخطى ثابتة بعيدًا عن الإغراءات والامتيازات، التي تهافت الآخرون عليها[7]. وأضاف الحزب إلى اسمه كلمة

(5) في أثناء لقائي مع صفوان قدسي في مكتبه في الجبهة الوطنية التقدمية، مضى نصف زمن اللقاء وهو يتحدث عبر الهاتف إلى من كانوا يقومون ببناء بيوته.

(6) تفصيلات هذا الحزب موجودة في: **أسود وأبيض**، ص 54 وما يليها.

(7) انسحب الحزب من الجبهة بسبب الخلاف في شأن المادة الثامنة من الدستور السوري التي تنص على أن حزب البعث يقود الدولة والمجتمع والجبهة الوطنية التقدمية. وتعرّض الحزب في إثر قراره هذا إلى انقسام ظلّ بموجبه فوزي الكيالي في الجبهة تحت الاسم ذاته، ثم جاء بعده أنور الحمادي =

الديمقراطي، فأصبح اسمه حزب الاتحاد الاشتراكي الديمقراطي. وكان من طموحات جمال الأتاسي في عام 1967 جمع القوى الناصرية والبعثية والماركسية في ميثاق وطني واحد. وكنّا قد رأينا أن الأتاسي دعا إلى التجديد باتجاه الماركسية مع الاحتفاظ بالخط القومي العربي. وفي إطار التجديد، انتقل الحزب من الدعوة إلى الديمقراطية الشعبية إلى الديمقراطية للجميع التي أُعلنت رسميًا في عام 1980، وكانت قد دخلت حيّز التطبيق قبل ذلك التاريخ.

لأسباب كثيرة بدأ حزب الاتحاد العربي الاشتراكي الديمقراطي منذ عام 1993 يسعى لمهادنة السلطة والسير نحو العلنية، مغتنمًا رياح التغيير التي عصفت بالعالم. وفي عام 2000، قرر الحزب الانتقال إلى العلنية، واحتفل الحزب علنًا في دوما بذكرى ثورة يوليو الناصرية بحضور ما قارب ثلاثة آلاف شخص، بينهم عدد من النساء.

مع حلول ربيع دمشق عام 2001 وانتشار المنتديات الثقافية والسياسية في عدد من المدن السورية، كان بيت جمال الأتاسي الواقع على طريق المزة يحتضن أكبر المنتديات وأكثرها ثراء فكريًا[8].

سادسًا: الحزب السوري القومي الاجتماعي

ضعف نشاط هذا الحزب بعد الضربات التي تلقاها في عام 1957، في إثر اغتيال نائب رئيس الأركان عدنان المالكي واتهام الحزب بتدبير الاغتيال. وفي الوقت نفسه أخذت الانقسامات تدب في جسم الحزب الذي كان ممنوعًا في سورية حتى عام 1972، حين استطاع أن يلتقط أنفاسه ويعود إلى نشاطه بالتدرج[9]. انضم أحد أجنحته (عصام المحايري) إلى الجبهة الوطنية التقدمية،

= فإسماعيل القاضي وآخرون، وصولًا إلى صفوان قدسي، وتحول جناح جمال الأتاسي إلى حزب معارض.

(8) كاتب هذه الأسطر حضر جميع محاضرات منتدى الأتاسي، وكذلك منتدى رياض سيف، ودوّن المهم منها.

(9) بشأن هذا الحزب، يُنظر: **أسود وأبيض**.

التي قضت إبان التحرك الشعبي في آذار/ مارس 2011 ولم تجد من يدفنها. وشكّل جناح آخر للحزب بقيادة علي حيدر مع أحد أجنحة الحزب الشيوعي (قدري جميل) معارضة ليست بعيدة عن النظام، مع توجيه بعض النقد إليه.

سابعًا: التجمع الوطني الديمقراطي

لم يكن التجمع الوطني الديمقراطي الذي شُكِّل في عام 1979 حزبًا بل كان تجمعًا ضم خمسة أحزاب يسارية هي: الاتحاد الاشتراكي الديمقراطي (جمال الأتاسي) والحزب الشيوعي (المكتب السياسي بقيادة رياض الترك) وحزب العمال الثوري العربي (طارق أبو الحسن) وحركة الاشتراكيين العرب (عبد الغني عياش) وحزب البعث الديمقراطي العربي المؤلَّف من بقايا حزب البعث المعارض لحافظ الأسد (جماعة صلاح جديد وإبراهيم ماخوس)[10].

دعا هذا التجمع إلى التغيير بالوسائل السلمية، في حين كانت فِرق من الإخوان المسلمين تسير في طريق الكفاح المسلح ضد نظام البعث. وعلى الرغم من سير التجمع الوطني الديمقراطي على خط النضال السلمي، فإن السلطات قامت باعتقال أعضاء الحزب الشيوعي السوري - المكتب السياسي وحزب البعث الديمقراطي وحجزهم في السجون سنين طويلة. ويلاحَظ أن الاعتقالات لم تمتد عميقًا إلى حزب الاتحاد الاشتراكي الديمقراطي، مع أنه من موقّعي البيان[11].

بعد أن استردت أحزاب التجمع بعض أنفاسها، أصدرت في تشرين الأول/ أكتوبر 2005 وثيقة «إعلان دمشق» الداعية إلى إنهاء حكم الاستبداد والدولة الأمنية، واستبداله بنظام ديمقراطي. لكن إعلان دمشق خلا من

---

(10) **الأحزاب والحركات القومية العربية: الجزء الثاني**، تنسيق وتحرير فيصل دراج وجمال باروت (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، [2002])، ص 203.

(11) ويعلّل جماعة الاتحاد هذا الأمر بما يتمتع جمال الأتاسي به من مكانة تاريخية مرتبطة بجذوره البعثية ومبدئيته وأفكاره. ولا شك في أن لسياسة حافظ الأسد دورًا في عدم اعتقال الأتاسي.

الدعوة إلى العلمانية لكسب «الإسلام السياسي» إلى جانبه. ومن هنا جاء التشديد في الإعلان «على أهمية الإسلام كدين للأكثرية، وفي الوقت نفسه تأكيده على مساواة شاملة في حقوق المواطنة»[12]. وسرعان ما أعلن الإخوان المسلمون من مركزهم في لندن تأييدهم الكامل لإعلان دمشق. لكن تيارات علمانية أخرى لم تكن راضية عن خطّ إعلان دمشق لناحية استرضاء الإخوان المسلمين، كما بدا ذلك في مقالة وائل السواح بعنوان «الأوهام العلمانية حول الديموقراطية الإخوانية»؛ «فالجماعة»، كتب السواح، «وإن كانت عدلت الكثير من خطابها السياسي وأسلوب عملها، إلا انها ظلت أمينة لمنطلقاتها النظرية القائمة على الاستناد إلى الخطاب الديني والنص المقدس في مواجهة البشري والإنساني»[13].

كان لهذا الأمر وغيره ذيول في انقسام التجمع الوطني الديمقراطي. وجاءت التحركات الشعبية التي اندلعت في آذار/ مارس 2011، لتفرز تجمّعَين على أنقاض التجمع الوطني؛ إذ دخل حزب الشعب الديمقراطي (رياض الترك) في المجلس الوطني الذي يمسك بخيوطه الإخوان المسلمون ويحظى بمباركة الدول الغربية ويسعى لإزالة النظام بقوة السلاح (تاريخ هذا النص في أواخر كانون الثاني/ يناير 2012). وفي المقابل، قام الاتحاد الاشتراكي الديمقراطي (حسن عبد العظيم)، بمشاركة حزب العمل الشيوعي وعدد من الأحزاب اليسارية الصغيرة وشخصيات مجتمعية وازنة، بتأسيس «هيئة التنسيق الوطني للتغيير الديمقراطي»، التي تدعو إلى تغيير النظام بالوسائل السلمية.

(12) يُنظر: «إعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي»، ويكيبيديا: الموسوعة الحرة، في: http://bit.ly/1txGytO.

(13) نقلًا عن: «مادة السواح»، شبكة فولتير (موقع إلكتروني)، في: http://www.voltairenet.org/ar.

الفصل التاسع عشر

الإخوان المسلمون
وتحركاتهم في جمهورية البعث

أولًا: اختلاف وجهات نظر الإخوان المسلمين السياسية تجاه الموقف من البعث

عند قيام الوحدة بين سورية ومصر في عام 1958، وافق الإخوان المسلمون على حلّ تنظيمهم اقتداء بالأحزاب الأخرى، ونزولًا عند رغبة عبد الناصر في حل الأحزاب قبل قيام الجمهورية العربية المتحدة. وبعد انفصال سورية عن مصر في أيلول/ سبتمبر 1961، عادت الأحزاب السياسية، بمن فيها جماعة الإخوان المسلمين، إلى نشاطها السابق، وشاركت الجماعة في النشاط السياسي، وفازت بعدد من المقاعد في المجلس النيابي، وكان لها وزيران في عدد من حكومات حكم الانفصال، فهي دخلت معترك الحياة السياسية الديمقراطية في مخاصمتها وسجالها مع الأحزاب الناصرية واليسارية. وعندما قام انقلاب 8 آذار/ مارس 1963، حلّ الحكم البعثي الأحزاب، ومنع الصحف غير الموالية للنظام، بمن فيها جماعة الإخوان.

كانت الإجراءات الاقتصادية الاجتماعية التي اتخذها النظام، من تأميم معامل الرأسمالية الكبيرة والسير في الإصلاح الزراعي خطوات واسعة وعميقة بتوزيع قسم من أراضي كبار الملّاك الإقطاعيين بين الفلاحين والسير في عملية بناء قطاع الدولة، قد أثارت حفيظة قيادة الإخوان الجديدة التي حلّت محل قيادة مصطفى السباعي المريض. كما كان لنهج الحكم في تعميق الخط القومي والعلماني دور في نظرة الإخوان نظرة عدائية إلى الحكم البعثي. ولا شك في أن سير الحكم البعثي في خط يساري متطرف وما جرى طرحه بعد المؤتمر القومي السادس في عام 1963، ألقيا الرعب في صفوف الإخوان المسلمين، ظنًّا منهم أن علَم العلمانية سيخفق قريبًا في سماء سورية. كما دخل في روعهم خطأً أن الملامح الإسلامية للمجتمع والدولة ستُحجّم، وهذا ما دفع بالقوى

اليمينية أو المتصلبة في الرأي داخل صفوف الإخوان إلى الدخول في معارك متعددة الأشكال والألوان مع الحكم الجديد. كما أن عوامل أخرى دفعت بالقوى المتأثرة بالاتجاهات المحافظة والمنغلقة لتيارات الإخوان المسلمين في مصر ذات التوجهات التكفيرية، إلى شن الحرب على «الحكم الملحد والكافر» في سورية. يضاف إلى ذلك أن مجموعات من الإخوان التقت مع تذمر الرأسماليين الكبار والإقطاعيين من تأميم الصناعة الكبيرة وتوزيع أراضي الإقطاعيين بين الفلاحين، بما اعتبروه مخالفًا للإسلام بحسب رأيهم. هذه الأسباب كلها دفعت البلاد في طريق التصادم الاجتماعي الذي اتخذ أشكالًا مختلفة من الصراع بين النظام البعثي العلماني المستند إلى الشرائح الاجتماعية، التي استفادت من إجراءات التأميم والإصلاح الزراعي، والقوى المثقفة الراغبة في التطوير والتنمية من جهة، وجماعة الإخوان المسلمين التي تخلت عن الخط المعتدل والوسطي (ويمكن القول الليبرالي) السابق لمصطفى السباعي، وإلى حدٍ ما خط عصام العطار، وسارت في طريق المجابهة المسلحة، مدفوعة بعوامل داخلية اقتصادية واجتماعية (عدم الرضى على إجراءات التأميم، وإلى حدّ ما الإصلاح الزراعي، والعداء للبعث العلماني)، وتأييد خارجي من بعض الدول العربية، خصوصًا عراق صدام حسين المعادي بعثه للبعث السوري.

ثانيًا: قادة الإخوان المسلمين بين التطرف والاعتدال

في ما يلي عرض لسير حياة المراقبين العامين للإخوان المسلمين وكبار قادة العمليات الحربية، لتقديم صورة حيّة لسياسة الجماعة[1]:

1 - مصطفى السباعي الشخصية الفكرية الإسلامية الوازنة (1945-1964)

تعرضنا في فصل سابق لحياة السباعي السياسية وبعض من نتاجه الفكري. وسنكتفي هنا بإلقاء الضوء على العوامل المؤثرة في فكره السياسي، وموقع هذا الفكر.

(1) هنا، اعتمدنا بالدرجة الأولى على موقع الإخوان المسلمين الإلكتروني (سورية)، في: http://ikhwansyria.com/.

تأثر السباعي بمحيطه المتميز في زمانه بحرارة النضال ضد الاستعمار والنهوض القومي العربي والأجواء الدينية الإسلامية التي غلب عليها طابع الطرق الصوفية من جهة، والتأثر بالسلفية واتجاهاتها المتعددة من جهة أخرى. ولا شك في أن العلاقات الإيجابية بين المسلمين والمسيحيين أثّرت في كثير من مواقف السباعي ومعظم إخوانه من الرعيل الأول الذين نظروا نظرة مودة إلى «نصارى الشام»، بحسب تعبير السباعي. كما أنه لم يكن ثمة روح عدائية تجاه الطوائف والمذاهب الإسلامية الأخرى؛ فروح المواطنة كانت على العموم هي السائدة في أوساط الجميع. لكن دراسة السباعي في مصر وتأثره بحركة الإخوان المسلمين فيها قلّصا حدود التعامل الإيجابي مع الآخر من دون أن يلغياها. ونرى أن تياري السلفية المتزمتة والسلفية التنويرية تجاذبا أفكار السباعي وسياسته. وكان للنهوض الوطني والقومي العربي وأجواء الحياة السياسية في سورية دور في اتخاذ السباعي مواقف إيجابية من الدولة المدنية، واتخاذه مواقف متّزنة، نابعة من الشعور الوطني العميق لدى السباعي، في أثناء سجالات أعضاء المجلس النيابي حول صوغ دستور 1950، ولا سيما مادة «دين الدولة». وعلينا ألا نغفل بنية المجتمع السوري المتعدد الطوائف والمذاهب والتيارات السياسية، وأجواء النهوض الوطني والقومي في منتصف القرن العشرين لفهم مواقف المراقب العام للإخوان المسلمين. ولعل مراقب الحياة السياسية هذه الأيام (صيف 2011)، وما يشاهده من جموح بعض تيارات الإسلام السياسي المتزمتة والمنغلقة على ذاتها والمتعصبة تعصبًا أعمى، يشعر بالحنين إلى عهد السباعي وكتاباته ومواقفه.

2 - عصام العطار وريثًا للسباعي (1964-1973)

كان والد عصام من رجال القضاء الشرعي ومن محبي السلطان عبد الحميد. ومع أن عصام تأثر في سني فتوته بحركة شباب محمد وانضم بالتالي إلى الإخوان المسلمين، فإن أجواء أربعينيات القرن العشرين النهضوية دفعته إلى قراءة كتب مصطفى صادق الرافعي وطه حسين وعباس محمود العقاد وحسن الزيات وزكي نجيب محمود وساطع الحصري وأحمد أمين وعبد الرحمن بدوي وقسطنطين زريق وسلامة موسى. هذا التنويع في النهل من

الثقافة لا نجده بعد خمسينيات القرن العشرين عند كوادر الإخوان المسلمين، الذين غلبت عليهم قراءة اللون الواحد. كما شهد العطار ما جرى في أوائل خمسينيات القرن العشرين من اختلاف في الرأي بين السباعي والمشايخ في رابطة العلماء، وتعلم من هذا الاختلاف[2].

خوفًا من الاعتقال أيام حكم الشيشكلي، سافر العطار إلى مصر، وهناك تعرف إلى قادة الإخوان وتأثر بهم. وكان في عام 1954 مرافقًا لحسن الهضيبي، زعيم الإخوان في مصر، في أثناء زيارة الأخير لسورية، ثم أصبح من رجالات الصف الأول في الإخوان. وعندما تمت الوحدة وحُلت الأحزاب في عام 1958، استأنف العطار، كالسباعي، نشاطه الفكري من خلال مسجد الجامعة السورية. وكانت تلك الخطب الخيط غير الرسمي الذي ربط الإخوان بعضهم ببعض[3]، وكانوا بعد حلّ الأحزاب قد لجأوا، كغيرهم، إلى الحزب الوحيد، أي الاتحاد القومي الذي ضمّ بشرًا من مختلف المشارب، وكلٌّ يغني على ليلاه.

برز عصام العطار في عهد الانفصال زعيمًا للإخوان ومراقبًا عامًا للجماعة خلفًا للسباعي المريض، ومناهضًا عنيدًا بالكلمة للتيارات اليسارية. وبعد تأديته فريضة الحج في الديار المقدسة، لم تسمح له سلطات انقلاب 8 آذار من العودة إلى بلاده، فاختار ألمانيا الغربية مقرًا له ومنطلقًا لقيادة جماعة الإخوان المسلمين المحظورة في سورية. وعندما دبت الخلافات بين قادة الإخوان، اختير الطبيب حسن الهويدي خلفًا للعطار[4] الذي ظل بعضهم يعتبره مراقبًا عامًا حتى عام 1980. ونتوقف عند بعض مواقف العطار في أثناء إقامته في ألمانيا، وهي ذات نكهة ليبرالية واضحة المعالم، واستمرار في كثير من النواحي لخط السباعي ذي النزعة السلفية التنويرية، ومنها قول العطار: أنا طول عمري ضد العنف، سواء كان عنف أفراد أم عنف دولة[5].

---

(2) تلخيصًا لما كُتب عن العطار في موقع الإخوان المسلمين، وكذلك ما ورد تحت اسمه في شبكة الإنترنت.

(3) المرجع نفسه.

(4) أفردنا للهويدي صفحات خاصة في هذا الكتاب.

(5) المرجع نفسه.

ومما قاله شعرًا في عام 1977:

سيّان عندي إن أثنوا وإن كفروا الله قصدي لا الدنيا ولا البشر

وفي أثناء التحرك الشعبي عام 2011، وجّه العطار رسالة في 22 آذار/ مارس بدأها بالعبارة التالية: «إلى الشعب السوري الثائر من أجل حريته ومن أجل كرامته، وإلى كل أحرار العالم»، وتطرق فيها إلى الهوية والمواطنة والإصلاح ووسائل التغيير. واستشهد في رسالة تالية بشعر «الشاعر السوري القومي العربي بدوي الجبل»، بحسب تعبيره، والمعروف أن بدوي الجبل علوي المولد، لكن ذلك لم يبخس من قيمته في نظر العطار، على عكس ما يقوم به هذه الأيام بعض قادة الإخوان وغيرهم من السلفيين في نظرتهم الدونية والعدائية إلى العلويين ووصفهم إياهم بالنصيريين والكفرة. ويسترعي الانتباه أن العطار تميز من غيره بأنه لم يتهم في بيانيه في آذار/ مارس 2011 الحكم بالكفر والإلحاد[6]، ودعا إلى «ثورة لرفع الظلم والطغيان عن الجميع، وتحقيق العدل والمساواة والحرية للجميع»، وإلى لمّ شتات البلاد كلها، «بمختلف أديانها وأعراقها وأطيافها على أساس جديد من المواطنة والمساواة والعدل والإحسان»[7]، وهذا نفَس ليبرالي نادرًا ما نجده في كتابات معظم قادة الإخوان[8].

3 - مروان حديد مؤسس «الطليعة المقاتلة» والخط المتصلب

أفرزت أوضاع العلاقات المتوترة بين الحكم البعثي والإخوان تيارًا متشددًا لا يعترف بالآخرين، ويدعو إلى الجهاد ضد «الحكم النصيري الكافر».

---

(6) قارن رأي العطار برأي السلفية الجهادية في سورية التي تستخدم تعبير «النظام النصيري الكافر» الذي استخدمه أيضًا جناح الطليعة المقاتلة في الإخوان المسلمين.

(7) المرجع نفسه.

(8) أتطلع إلى لقاء عصام العطار، وهو مقيم حاليًا في آخن القريبة من مكان سكني في مينستر. ووعدني أحد «الأشابه» أن يأخذني في سيارته لزيارة العطار، وهو يعرفه معرفة جيدة، لكن الأمر لم يتحقق حتى الآن.

ومن ممثلي هذا التيار، بل على رأسه، مروان حديد المولود في حماة في عام 1934. والمفارقة هنا هي أنه نشأ في بيئة يسارية وعائلة تنتمي إلى الحزب العربي الاشتراكي، ثمّ انعطف نحو الإسلام السياسي بصيغته الجهادية.

نال حديد الشهادة الثانوية في عام 1955، ويمّم شطر مصر لدراسة الهندسة الزراعية. وفي أثناء دراسته في القاهرة، تعرف إلى تلامذة حسن البنا، وانخرط في صفوف الإخوان. وبعد عودته من مصر، لم يطلب الوظيفة، بل تفرغ للعمل الدعوي ونُصْب عينيه الجهاد الذي استحوذ على مجامع قلبه.

قاد في عام 1964 المعركة في حماة ضد إجراءات التأميم التي بدأها عبد الناصر وأكملها البعث. وبدأت الشرارة في 7 نيسان/ أبريل 1964 بتظاهرات الطلاب في حماة، وسرعان ما أيدها التجار. ومع توتر الأمر وارتفاع حدة الصدامات، اعتصم حديد مع عدد من الإخوان في جامع السلطان، وكان مع بعضهم أسلحة قيل، بحسب الرواية الإخوانية، إنها بسيطة(9). بيد أن ثلة من شباب البعث، وهُم في مقتبل عهدهم بالحكم ومُتقِدون في تلك الأيام حماسة لحرق المراحل وتطبيق الإصلاح الزراعي والسير في طريق التأميم، حسموا الأمر عسكريًا بقيادة محافظ حماة آنذاك عبد الحليم خدام؛ إذ اقتحموا المسجد، واعتقلوا المعتصمين، ومن بينهم مروان حديد الذي حوكم وإخوانه في محكمة عسكرية في حمص رئسها الضابط مصطفى طلاس. ومع أن المحكمة نطقت بإعدام حديد، إلا أن تدخّل شيوخ حماة ووجوهها دفع رأس الدولة أمين الحافظ إلى عدم إبرام حكم الإعدام.

كان حديد في عام 1973 على رأس المحتجين ضد الدستور العلماني الذي أصدره حافظ الأسد، فلوحق، فقاد الجهاد السري للفرق المتطرفة من الإخوان المسلمين التي شكلت نواة ما عُرِف بعدها بالطليعة المقاتلة. واستمر ينظم الحلقات السرية ويدعو إلى الجهاد حتى تاريخ محاصرته في بيته السري

(9) جميع ما كُتب عن حديد منقول عن الإنترنت، مع معلومات وتعليقات لمؤلف هذا الكتاب، الذي كان متابعًا حوادث تلك الفترة.

في العدوي في دمشق. وبعد معركة بالرصاص بين مروان والمهاجمين من قوى الأمن، استمرت ساعات عدة، قبل ظهر 30 حزيران/ يونيو 1975، أصيب بجروح بالغة أفقدته الوعي[10]. وبعد عام واحد من اعتقاله، توفي في السجن في حزيران/ يونيو 1976.

4 - عدنان عقلة يقود معارك «الطليعة المقاتلة»

يلاحَظ أن التيار الإخواني المتشدد والداعي إلى مجابهة الحكم البعثي بالسلاح لم يضعف بعد اعتقال مروان حديد وموته، بل ازداد تصلبًا وعنفًا، واستمرّ في تنظيم مجموعات من الشباب الإخواني المتحمس والمتأثر بسيد قطب وأفكاره التكفيرية، والحاقد على النظام والمستعد للجهاد حتى الموت في سبيل تحقيق غاياته. وهكذا تبلورت هياكل «الطليعة المقاتلة» للإخوان المسلمين التي رعاها حديد وحمل رايتها من بعده عدنان عقلة، القائد الفعلي للطليعة المقاتلة ومهندس مذبحة مدرسة المدفعية في حلب في عام 1979، ومنظم سلسلة الاغتيالات التي طاولت أساتذة جامعة وأطباء ومهندسين ومسؤولي أمن، ومعظمهم من العلويين[11]. وفي خضم مسلسل الاغتيالات

---

(10) لم يكن منزل كاتب هذه الأسطر بعيدًا عن البيت الذي اختبأ فيه مروان حديد في حي العدوي. وكان دوي الرصاص وانفجار القنابل يصمّ الآذان. وبعد انتهاء المعركة ونقل حديد المثخن بالجروح إلى أحد فروع الأمن وانسحاب القوى الأمنية من ميدان المعركة، قام كاتب هذه الأسطر قبل حلول الظلام باستطلاع جلية الأمر وزيارة البناية التي جرت فيها المعركة والصعود إلى الطبقة الخامسة، حيث المنزل الذي كان حديد مختبئًا به. هناك شاهدت الجُدُر المهدمة أو المختَرَقة بفعل القنابل، والنوافذ المهشمة وخشب الأبواب نصف المحترق. وكان منظر الركام في أرضية المنزل والجُدُر المجللة بالسواد نتيجة الاحتراق يذهل الأبصار... هذا المشهد دفعني إلى الاعتقاد أن مروان حديد فارق الحياة قبل دخول المهاجمين. وذهبت إلى منزلي، وأخذت القلم مسطِّرًا على الورق مشاهداتي وما انتابني من انفعالات وإعجاب بقوة شكيمة هذا الرجل وشجاعته الخارقة التي أبداها في مواجهة دامت أكثر من خمس ساعات. وخبأت ما كتبته خشية وقوعه في يد الاستخبارات إذا ما داهمت بيتي. وأنا الآن أكتب اعتمادًا على الذاكرة، بعيدًا عن الانفعالات والمشاعر التي انتابتني في ذلك الوقت تحت تأثير وقع الحادث.

(11) الغريب أن عددًا كبيرًا من الذين اغتيلوا كان من أفاضل الناس، وبعضهم لم يكن راضيًا عن سياسة السلطة، فهل الأمر جرى بسبب سهولة الوصول إلى هؤلاء أم أن اغتيال الطبيبين كان أمرًا مقصودًا؟

والتجاذب بين السلطة والجناح المعتدل من الإخوان، جرت محاولة اغتيال رئيس الجمهورية حافظ الأسد. وعقب فشل المحاولة، نفذت سرايا الدفاع مجزرة تدمر في ليلة 26-27 حزيران/ يونيو 1980، بقتل 1181 سجينًا من الإخوان المعتقلين في سجن تدمر الصحراوي.

لم تهدأ الاشتباكات بين قوى الأمن والطليعة المقاتلة، إلى أن تمكنت قوى الأمن في عام 1984 من اعتقال عدنان عقلة ومجموعة كبيرة من أنصاره وقعت في فخ الاستخبارات السورية. ولم يتمكن أمير الطليعة المقاتلة الجديد عبد الستار الزعيم من لملمة جروح صفوف الطليعة المقاتلة، وقُتل في أثناء القتال[12]. وفي أجواء تلك المعارك، صدر القانون رقم 49 الذي ينص على عقوبة الإعدام لكل من ينتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين.

5 - سعيد حوّى منظرًا للجهاد في «جند الشام»

ولد سعيد حوّى في عام 1935 في حماة، وانضم إلى تنظيم الإخوان المسلمين في عام 1952، وهو تلميذ في الصف العاشر. بعد نيله الشهادة الثانوية، انتسب إلى كلية الشريعة في جامعة دمشق وتخرج فيها عام 1961. وفي إثر تأديته خدمة العلم، سافر إلى السعودية في عام 1966 وعمل مدرسًا للغة العربية والتربية الإسلامية. وبعد عودته إلى سورية، شارك لمناسبة وضع دستور عام 1973، في بيان يهاجم علمانية الدستور ويطالب «بإسلامية سورية ودستورها»، فاعتُقل مع موقّعي البيان، وأمضى أعوامًا عدة في السجن ألّف خلالها كتاب **الأساس في التفسير**. وبعد خروجه من السجن، تولى قيادة الإخوان المسلمين بين عامي 1979 و1982، ثمّ انصرف إلى العمل في قيادة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين بين عامي 1982 و1984، وعاد بعد ذلك للمشاركة في قيادة الإخوان المسلمين في سورية بين عامي 1985 و1987، حيث أجبرته أحواله الصحية على اعتزال العمل القيادي.

(12) نقلًا عن شبكة الإنترنت.

ألّف سعيد حوّى كتابًا بعنوان: **من أجل خطوة إلى الأمام: على طريق الجهاد المبارك**[13]، نقتطف منه الجمل الثلاث المعبّرة عن أفكاره، وبالتالي أفكار الإسلام السياسي: «الإسلام هو الإجابة الصحيحة على كل سؤال للإنسان» (ص 3).. «الإسلام هو النظام الوحيد المكلفة به الإنسانية كلها». «... والمراد بالإسلام هنا هو الدين، الذي أنزله الله عزّ جلْ على محمد ...»، (ص 14).

لسعيد حوّى أيضًا كتاب بعنوان: **جند الله تخطيطًا**، نشرته في القاهرة مكتبة وهبة في طبعته الثانية في عام 1995. ويبدو أن أحواله الصحية منعته من إتمام الكتاب في جزأيه، الثاني تنظيمًا والثالث تنفيذًا. وجاء في إهداء الكتاب: «إن حزب الله هم المسلمون الحقيقيون، سواء كانوا علماء أم ربانيين أم عامة.. وإلى هؤلاء أتوجه بهذا الكتاب».

لحوّى كتاب متمم للسابق بعنوان: **جند الله ثقافة وأخلاقًا**[14]. جاء في كلمة المؤلف: «هذا الكتاب هو الكتاب الثاني بعد كتاب الأصول الثلاثة» الله، الرسول، الإسلام. «وقد كانت غايتنا من الكتاب إخراج الرجل المجاهد في سبيل الله». ومن اللافت في موضوعات الكتاب التفريق ين الجهاد بالنفس في دار الإسلام والجهاد باليد والنفس في دار الحرب. كما أنه يفرّق في الجهاد السياسي بين دولة إسلامية عادلة، ودولة إسلامية منحرفة، ودولة إسلامية كافرة. كما يخصص فصلًا للجهاد المالي .

لا شكّ في أن حوّى، المتأثر بأفكار سيد قطب، كان أحد المنظّرين لنهج العنف في الحركة الإسلامية السورية من جهة، وهو من الداعين إلى الجهاد العالمي وعولمته من جهة أخرى. وفي تلك البيئة ظهر أبو مصعب السوري منفذًا ما خطط له سعيد حوّى في جند الشام. وكان أبو مصعب هذا الذي نفّذ عددًا من

---

(13) سعيد حوّى، **من أجل خطوة إلى الأمام: على طريق الجهاد المبارك** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1978)، والكتاب موجود في مكتبة الأسد في دمشق ورقمه ص 32510.

(14) لم يرد لكتاب سعيد حوّى «**جند الله ثقافة وأخلاقًا**» في طبعته الثانية ذكر لزمان ومكان الطبع. وهو موجود في مكتبة الأسد تحت رقم ص 32558 يُنظر: سعيد حوّى، **جند الله ثقافة وأخلاقًا**، ط2، دراسات منهجية هادفة في البناء ([د. م.: د. ن.، د. ت.]).

العمليات في أوروبا، قد ألّف كتابًا بعنوان **ملاحظات حول التجربة الجهادية في سورية** لم يتناول فيه الصراع الدموي بين النظام السياسي والجماعات الجهادية في سورية فحسب، بل «سعى أيضًا لاستخلاص الدروس والعبر من هذه التجربة»[15].

6 – عبد الفتاح أبو غدة ونشاطه الفكري

ولد عبد الفتاح أبو غدة في عام 1917 في حلب، وبعد أن أنهى تعليمه الثانوي في مدارس الشريعة، التحق بكلية الشريعة في جامعة الأزهر، وتخرج فيها عام 1948. عمل في التعليم الثانوي في حلب أحد عشر عامًا، وكانت له فيها جولات في تتبّع من يظن أنه يكتب أو يدرّس مبادئ تخالف الدين الإسلامي بحسب فهمه له؛ فهو أشبه بجماعة الأمر بالمعروف في السعودية التي تراقب من يخالف الشرع وتعاقبه. وكان في حلب شديد الوطأة على المثقفين المنادين بأفكار تحررية تخالف، بحسب رأيه، الإسلام كما يتصوره هو، سادًّا الطريق أمام أي اجتهاد أو إبداع.

في أيام الانفصال (1962)، انتُخب أبو غدة نائبًا عن حلب، ممثلًا للإخوان المسلمين في المجلس النيابي. وبسبب نشاطه في مجابهة الحكم، اعتقل في عام 1966 وسُجن ثم أُفرج عنه في حزيران/ يونيو 1967، في أعقاب هزيمة ذلك الزمن. غادر سورية بعد ذلك، وعمل أستاذًا في الجامعات السعودية، ونشط في العمل الفكري، وله أكثر من ستين كتابًا يدور معظمها حول الحديث النبوي، وأصبح معروفًا بأنه فقيه ومحدِّث. ومن كتبه التي ألفها في حلب وأعيد طبعها مرات عدة، **مسألة خلق القرآن**[16].

عندما عصفت الانقسامات بصفوف الإخوان المسلمين السوريين في ثمانينيات القرن العشرين، ومُنيت الجماعة بالتصدع، جرى في عام 1984

(15) يُنظر: عبد الرحمن الحاج، «من الطليعة المقاتلة إلى قاعدة الجهاد العالمي»، المسبار (موقع إلكتروني)، وبعض الدراسات الأخيرة للإخوان تلوم سعيد حوّى على جر الجماعة إلى التطرف.

(16) يُنظر: عبد الفتاح أبو غدة، **مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل** (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، [د. ت.])، ويوجد نسخة منه في مكتبة الأسد بدمشق.

اختيار عبد الفتاح أبو غدة، بما له من مكانة فكرية، مراقبًا عامًا للإخوان المسلمين لرأب الصدع ولمّ الشمل. لكن عدنان سعد الدين لم يعترف به قائدًا للجماعة، وقام أنصاره بانتخابه مراقبًا عامًا للإخوان موازيًا لأبو غدة.

بعد أن انتهت مهمة أبو غدة كمراقب عام للإخوان المسلمين، وبلغ من العمر عتيًا، تلقى في عام 1995 دعوة من رئيس الجمهورية السورية للعودة إلى سورية. وبحسب الرواية المنقولة عن لسان الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، قال حافظ الأسد إنه يكنّ احترامًا كبيرًا للشيخ أبو غدة وعلمه. وفعلًا، عاد أبو غدة إلى حلب، ومكث فيها برهة قصيرة، ثم سافر إلى السعودية، حيث توفي في عام 1997[17].

7 - عدنان سعد الدين والاستناد إلى عراق صدام حسين

هو المرشد العام الرابع للإخوان المسلمين، بعد السباعي والعطار وحوّى (وظهر منافسًا لأبو غدة). ولد في عام 1929، وأدى دورًا كبيرًا في شق جماعة الإخوان المسلمين في أثناء وصوله إلى منصب المراقب العام، وذلك بعدم اعترافه بعبد الفتاح أبو غدة مراقبًا عامًا. وكان قد تحالف مع عراق صدام حسين عسكريًا في حين كان أبو غدة متحالفًا مع السعودية. قاد التحالف الوطني لتحرير سورية الذي ضم الاتحاد الاشتراكي الناصري (جناح محمد الجراح) والبعث العراقي وتلقى أموالًا من عراق صدام حسين واستند إلى أرض العراق منطلقًا لنشاطه. وانتمى سعد الدين إلى التيار المتشدد في الإخوان، واتهم حكم البعث في سورية بأنه حكم علوي. وألّف في هذا الخصوص كتابًا بعنوان: **الحكم البعثي (العلوي)**، توفي في عمان عام 2010[18].

8 - علي صدر الدين البيانوني والاعتدال مرة أخرى (1996-2010)

ولد البيانوني في حلب في عام 1938، وحصل على إجازة في الحقوق

(17) تلخيصًا عن شبكة الإنترنت.

(18) تلخيصًا عن شبكة الإنترنت.

من جامعة دمشق في عام 1963، وعمل مدرسًا للغة العربية في المدارس الخاصة في حلب، ثم موظفًا في مؤسسة الكهرباء ومن ثمّ محاميًا في عام 1978. انتسب إلى الإخوان في عام 1952 وتدرج في المناصب إلى أن عُيّن نائبًا للمراقب العام في عام 1977، وانتُخب مراقبًا عامًا للجماعة (خلفًا لعبد الفتاح أبو غدة واستمرارًا لسياسته) في تموز/يوليو 1996، وأعيد انتخابه في عام 2002 فترة ثانية مدتها أربعة أعوام. وبسبب انتمائه إلى الإخوان ونشاطه، اعتقلته أجهزة الأمن مدة عامين، وبعد إطلاق سراحه بفترة غادر سورية في عام 1979 واتخذ من لندن مقرًا له[19].

على الرغم من الحملات الشديدة والدموية التي قادها الجناح المتشدد من الإخوان ضد السلطة البعثية، فإن سياسة الإخوان المسلمين الرسمية اتسمت بالليونة والاتجاه نحو الآخر؛ فبعد عشرة شهور من تولّي بشار الأسد الحكم، أعلنت الجماعة في أيار/مايو 2001 مشروع ميثاق شرف وطني للعمل في سورية. وعرضت هذا المشروع على مؤتمر المعارضة السورية المنعقد في لندن في آب/أغسطس 2002 فلقِيَ ترحيب المعارضة. لكن التيار المتشدد في الإخوان لم يكن راضيًا عن سياسة اللين والسير في طريق المصالحة بين السلطة البعثية في سورية والإخوان. وعندما علّق الإخوان المسلمون في عهد البيانوني معارضتهم للنظام السوري، أعلن سعد الدين أن البيانوني على خطأ عظيم في سياسته[20].

تتجلى سياسة الليونة لدى البيانوني في بعض تصريحاته، ومنها: «العلويون جزء من نسيج الشعب السوري، وهم فئات وفيهم فئات وطنية... النظام السوري يتمترس خلف الطائفة العلوية... هناك مقموعون من الطائفة... التغيير يشترك فيه الجميع بمن فيهم أبناء الطائفة العلوية...».

نقل في ما يلي عرضًا للحوار الصحافي للبيانوني مع **المراقب العربيّ**: دعا البيانوني إلى «سورية حرة ديمقراطية». وأعلن أن جماعة الإخوان المسلمين

---

(19) تلخيصًا عن شبكة الإنترنت.

(20) المرجع نفسه.

في سورية هي «تنظيم إسلامي الفكر والأهداف والآليات، وسطيّ التفكير والتوجّه»، وهي «تعمل من خلال الوسائل المشروعة السلمية بأداء شوريّ ديمقراطي». وتسعى الجماعة - والكلام للبيانوني - لأن «تكون الحرية في متناول كل فرد من أفراد الشعب السوري، ومن أجل تعزيز احترام حقوق كل الذين يعيشون على أرض الوطن». وأوضح البيانوني أن الطريق إلى ذلك هي «الاعتراف بالآخر، والاتفاق على صيغة متوازنة لانتقال السلطة. تجدّ وتجتهد في سبيل وحدة وطنية متينة توظّف في الدفاع عن الوطن».

هذا التخلي عن العنف في تصريح البيانوني جاء بعد 22 عامًا على حياة الجماعة في المنفى، وبعد المراجعة التي قامت بها الجماعة معلنة تخلّيها عن العنف، وداعية إلى «المصالحة الوطنية الشاملة»[21].

ثالثًا: قراءة في الخلفيات الاجتماعية لحوادث حماة[22]

1 - التحرك الإخواني في عام 1964

بين ضفتي الكتلتين المتصارعتين في حماة وريفها نشط الإخوان المسلمون منذ أوائل أربعينيات القرن العشرين، لكنهم بقوا قوة ساكنة تهتم بأمور العبادة وتتجنب الحديث عن طغيان الإقطاعية. وهذا ما جعلها في حماة

(21) يشير تصريح البيانوني هذا، وما سبقه من بيانات، إلى تحول جزئي حدث في أفكار الجماعة في المهجر، بعد عقود من الصراع مع النظام السوري. وسيكشف الزمن مقدار جديّة توجهات الجماعة نحو سياسة الحوار والتعددية والاعتراف بالآخر، إذا ما تسنموا سدة الحكم (كُتبت هذه الحاشية في أيلول/ سبتمبر 2011).

(22) كانت حماة أحد المراكز الوطنية المناهضة للاستعمار أيام الانتداب الفرنسي. وتميزت في ثلاثينيات القرن العشرين بوجود معسكرين متعاديين: معسكر عائلات كبار الملّاك الإقطاعية المهيمنة على الريف والمدينة، ومعسكر قوى أبناء الطبقة الاجتماعية الوسطى المناهضة للإقطاع. وفي أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته، اشتد ساعد المعسكر الثاني بمن انضمّ إليه من الفلاحين المكتوين بنار الإقطاع. هذا وأدى تطبيق الإصلاح الزراعي وتوزيع أراضي الإقطاعيين بين الفلاحين في ستينيات القرن العشرين إلى إضعاف معسكر الإقطاعيين وتعاظم شأن المعسكر المناهض للإقطاع الذي كان يتقدمه الحزب العربي الاشتراكي بقيادة أكرم الحوراني الذي توحّد مع البعث في أوائل خمسينيات القرن العشرين.

قوة غير فاعلة في تلك الفترة على الرغم من استنادها إلى الدين ومن كثرة عدد مؤيديها من المتدينين.

مع تراجع اليسار وتصاعد بأس الإسلام السياسي في الثلث الأخير من القرن العشرين، احتل الإخوان المسلمون الساحة في حماة، مزيحين تدريجًا الحزب العربي الاشتراكي الذي كان قد اتحد مع حزب البعث ثم انفصل عنه.

في عام 1964، تزعم مروان حديد المعركة في حماة ضد إجراءات تأميم رأس المال الكبير التي بدأها جمال عبد الناصر أيام الوحدة السورية - المصرية وأكملها البعث في الشهور الأولى من عام 1964؛ فشرارة مقاومة التأميم ومن خلفه الإصلاح الزراعي وتوزيع الأرض على الفلاحين بدأت في 7 نيسان/ أبريل 1964 بتظاهرات الطلاب في حماة التي أيدها التجار. ومع توتر الأمر وارتفاع حدة الصدامات، اعتصم حديد مع عدد من الإخوان في جامع السلطان وكان مع بعضهم أسلحة قيل، بحسب الرواية الإخوانية، إنها بسيطة، كما سبق أن ذكرنا.

2 - التحرك الإخواني ومذبحة حماة 1982[23]

كان سعيد حوّى، صاحب كتاب **جند الله**، أحد القادة الثلاثة، مع عدنان سعد الدين وعلي بيازلي الذين وقّعوا في عام 1980 «بيان الثورة الإسلامية

(23) كان الباحث الألماني هانس كينتر لوب ماير يتردّد على سورية في أثناء التحضير لأطروحته عن الإخوان المسلمين. وكثيرًا ما زارني في بيتي في دمشق سائلًا ومستفهمًا عن أمور تتعلق بأطروحته. وبعد إتمام الأطروحة ونيله درجة الدكتوراه، زرته ذات مرة في بيته في برلين. ولفتتني أكداس الجرائد العربية ونشرات الإخوان المسلمين الصادرة في سورية وأوروبا. وفهمت منه أنه أجرى مقابلات مع عدد كبير من الإخوان في ألمانيا وفرنسا، إضافة إلى ما سمعه وجمعه من ثائق في سورية وما زوّده الإخوان في أوروبا به من نشرات لهم... أهدى إليّ كتابًا بالعربية يدوّن حوادث حماة والمعارك اليومية من وجهة نظر الإخوان المسلمين. ومع الأسف، لم أتجاسر على جلب الكتاب معي إلى سورية خوفًا من اكتشافه في أثناء التفتيش في مطار دمشق الدولي. ولا أذكر المكان الذي تركت فيه الكتاب الذي يُعتبر وثيقة مهمة دقيقة للمعارك بين مقاتلي الإخوان ومن آزرهم من شباب حماة من جهة والجيش السوري الذي دمّر أجزاء من المدينة. وفي الوقت نفسه أهدى لوب ماير إليّ أطروحته المطبوعة، فحملتها معي مخبأة بين الثياب. وهي موجودة في مكتبتي بدمشق، وعنوانها هو التالي: Hans Günter Lobmeyer, *Opposition und Widerstand in Syrien* (Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1995).

في سوريا ومناهجها». لكن وطأة الحوادث بعثرت هذا التحالف الإخواني المتمركز في عمان وبغداد، والمغلول اليدين بقيود التمويل من الأجهزة الاستخباراتية الأردنية أو العراقية الراغبة في إطاحة النظام السوري[24].

علاوة على ذلك، لم يكن هذا التحالف يحظى بتأييد قسم كبير من الجماهير السنّية، أكان في الريف أم في المدن الأخرى، عدا حلب وحماة؛ فالفلاحون المنتفعون من الإصلاح الزراعي (الحائزون أراضي الإصلاح الزراعي) قاوموا التحرك الإخواني المدعوم من عائلات كبار الملّاك في حلب وحماة حفاظًا على ما نالوه من مكتسبات. وبرجوازية دمشق التجارية كانت تتنعم بقسم من الثروة الموزعة بينها وبين الفئات الحاكمة من البيروقراطيتين المدنية والعسكرية، وهذا ما سهّل على الأجهزة الأمنية السورية تسديد ضربة قاصمة لتنظيم الإخوان في حلب.

بعد انهيار مركز الإخوان في حلب، دُفِعت قيادة الداخل المنغلقة على نفسها والمعْتَدّة بقوّتها ونظرتها المتعالية على الآخرين، وبموافقة عدنان عقلة على إعلان الجهاد في حماة يوم 2 شباط/ فبراير 1982. وكان توزيع السلاح، المهرّب من العراق والمُخبّأ في أماكن سرية، بين المقاتلين إيذانًا باندلاع معركة ضارية استمرت عشرة أيام بين مقاتلي الإخوان وجموع المؤيدين لهم في حماة من ناحية وقوات الأمن والجيش من ناحية أخرى، حيث حاصرت الأخيرة المدينة ودكّتها بالمدفعية. على الرغم من المقاومة البطولية لمقاتلي الإخوان وما استندوا إليه من النخوة الحموية المعروفة، تمكنت قوى النظام في 20 شباط/ فبراير 1982 من احتلال حماة واستباحتها.

محمد فاروق طيفور، الشخصية التنظيمية والسياسية الأقوى في الجماعة، الذي غادر سورية في مطلع ثمانينيات القرن العشرين، يلقي من زاوية نظره ضوءًا على حوادث حماة، في لقاء مع حازم الأمين نُشر في جريدة **الحياة** بتاريخ 18 كانون الثاني/ يناير 2012، نعرض منه ما يلي:

---

(24) كما كان شائعًا. وقرأت على شبكة الإنترنت كثيرًا من هذه الأقوال، التي لا أملك ما يثبتها أو ينفيها...

– سأل الأمين: ألا تشعرون بضرورة الاعتراف بخطأ ارتكبتموه في حماة، وهناك شخصيات تطالبكم بالاعتذار أو مراجعة تلك الحقبة؟

– أجاب طيفور: جرى نقاش موسّع داخل الجماعة... يجب توضيح أن جماعة الطليعة التي أسسها الشيخ مروان حديد في عام 1970 صدر قرار بفصلها من الإخوان في ذلك التاريخ... وعلى أثر إعدام مروان حديد تحت التعذيب سنة 1976، وعلى أثر استشهاده نشطت جماعته وباشرت تنفيذ اغتيالات لشخصيات من النظام انتقامًا لإعدامه. ويمضي طيفور موضحًا: الشيخ مروان حديد فُصل من الإخوان المسلمين... والتحق مع جماعته بمعسكر للشيوخ في الأردن أقامته منظمة فتح... وبعد إعدامه جاء عبد الستار الزعيم وقاد الطليعة المقاتلة... حادث مدرسة المدفعية في حلب بتاريخ 1979، يقول طيفور إن الإخوان أدانوها... عدنان عقلة قائد الطليعة هو الذي جرّ المدينة إلى المجزرة... العراق فتح لنا معسكرات للتدريب....

هذه المقاطع من إجابات طيفور الشخصية الوازنة في الإخوان المسلمين يمكن استيعابها أكثر في العودة إلى ما كتبناه من قبل تحت عنوان: «قادة الإخوان المسلمين بين التطرف والاعتدال».

3 – حوادث حماة من منظور اجتماعي

يلاحَظ أن معظم الباحثين لا يولي الاهتمام الكافي للعوامل الاقتصادية – الاجتماعية في تحديد مسار التاريخ العربي الحديث والمعاصر. ولا يمكن، بحسب رأينا ومشاهداتنا الميدانية، فهم المرحلة الراهنة من دون الأخذ في الحسبان التغيرات الطبقية داخل المجتمعات العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، وأهمها: تصدع طبقة كبار الملّاك وبداية زوالهم؛ انحسار دور البرجوازية الكبيرة التي طاولها التأميم؛ تنامي دور الطبقة الوسطى وحدوث تبدلات في داخلها؛ بداية تحول البرجوازية الصغيرة من برجوازية مناهضة للإقطاعية وداعية إلى العقلانية والعلمانية والديمقراطية والتنوير، إلى برجوازية مهيمنة تبتعد عن العقلانية وتتنكر للتنوير ومنطلقات النهضة العربية وتنهج طريق الاستبداد لترسيخ حكمها واستمرار نهبها للبلاد والعباد.

في هذه المرحلة، أخذت التيارات الإسلامية التي تراجع دورها في السابق، في الصعود لاحتلال حقول العمل السياسي والفكري، وبالتالي العمل الاقتصادي. وفي مدينة حماة، أخذت شعبية البعث (أو بالأصح العربي الاشتراكي) وشعبية الفكر العلماني تتراجع لمصلحة تيار الإسلام السياسي. ومعروف أن العائلات الإقطاعية في كلٍّ من حماة وحلب أيدت الإخوان المسلمين بهدف الخلاص من أحزاب اليسار العلمانية (الشيوعي والبعث)، واستعادة الأراضي التي استولى عليها الإصلاح الزراعي ووزعها بين الفلاحين.

تبيّن لنا من خلال دراساتنا الميدانية أن حركة الإخوان المسلمين في أواسط سورية وشمالها قامت بواجهة مذهبية (السنّة ضد العلويين أو النصيرية، كما كانت أدبيات الإخوان تسمّيهم)، وخلفية اقتصادية اجتماعية تمثّلت في الاحتجاج الضمني أو المكتوم لفئات واسعة من جماهير الشعب الناقمة على تقاسم «ثروة البلاد» بين البرجوازية البيروقراطية (وأكثريتها علوية) والبرجوازية التجارية الطفيلية المشاركة للبيروقراطية في تقاسم ثروة البلاد، وفي مقدمها ميزانية الدولة. ويغلب على هذه البرجوازية الطفيلية العنصر السنّي الدمشقي، وكان للتحالف (البيروقراطي – الطفيلي التجاري، وهو تحالف علوي – سنّي دمشقي) دور كبير في القضاء على تحركات الإخوان المسلمين في حماة وحلب وقسم من الريف السنّي ذي الملْكيات الصغيرة والمشحون بالفكر «العثملي» المتحجّر.

العامل الآخر المهم في القضاء على تحرك الإخوان المسلمين هو موقف الفلاحين المنتفعين من الإصلاح الزراعي، الذين أرعبهم تأييد أبناء الإقطاعيين وأحفادهم في حلب وحماة ومعرة النعمان للتحرك الديني الإخواني. ولهذا هبّ هؤلاء الفلاحون، من سنّة وعلويين، ومعهم جموع غفيرة أخرى من الفلاحين السنّة في منطقة وادي الفرات والمعروفين بالشوايا[25] التي استفادت من التغيرات الاقتصادية الاجتماعية وتحررت من نير العلاقات الإقطاعية، وحصلت أقسام منها على الأرض بموجب قوانين الإصلاح الزراعي. هذه

(25) الشوايا، وهم فلاحون سنّة من أصول بدوية، استوطنت في أواخر القرن التاسع عشر على ضفاف الفرات وروافده، وارتباطها بالدين في ذلك الحين كان ضعيفًا.

القوى الفلاحية وقفت سدًّا منيعًا أمام التحرك الديني الإخواني ذي الأبعاد الاجتماعية الرامية إلى استعادة كبار الإقطاعيين للأرض المستولى عليها والموزعة على الفلاحين.

ثمة روايتان[26] تتحدثان عن الخلفيات التاريخية لحوادث حماة في عام 1982 سمعناهما في أثناء جولاتنا الميدانية لدراسة الحركة الفلاحية في عام 1984. وهما تشيران إلى خلفيات الحوادث، وتصفان القهر الإقطاعي للفلاحين. كما أنهما تبينان ردات الفعل الثأرية للجنود والضباط انتقامًا من العائلات الإقطاعية في حماة التي استباح بعضها أعراض نساء الفلاحين واستغلوها استغلالًا رهيبًا، من دون أن يميزوا بين المستبد الإقطاعي وعموم الشعب، ومتناسين في زحمة المعركة أن القوى الاجتماعية الحيّة في مدينة حماة بقيادة الحزب العربي الاشتراكي، دافعت عن الفلاحين وساهمت في إعطائهم الأرض.

في **الرواية الأولى** تحدّث معنا بتاريخ 2 آب/ أغسطس 1984 الفلاح ذو الأصول البدوية من «عرب البوحياد»، ويدعى نواف المحمد، من قرية حيالين في الغاب الغربي، وهو مسلم سنّي[27].

روى نواف المحمد كيف أخذ أحد الإقطاعيين الحموية، وهو من عائلة البرازي قسمًا كبيرًا من أرض حيالين، «ومن يومها الكون مشتعل بيننا»، بحسب تعبير الفلاح[28]، وفي صراع مع إقطاعي حموي آخر هو صالح آغا البرازي المجاورة أرضه لحيالين، روى نواف المحمد أن «صالح آغا أراد أن يشمط

(26) قام المؤلف في عامي 1984 و1985 بجولات ميدانية في الأرياف السورية، التقى خلالها قرابة 400 فلاح من مناطق مختلفة. والتاريخ المروي لهؤلاء يقدّم مادة حيّة وغنية للبحث.

(27) جرى اللقاء مع نواف المحمد بتاريخ 2 آب/ أغسطس 1984 في مركز الرابطة الفلاحية في الصقيلبية، عاصمة الغاب. وهو من مواليد 1923، وفلاح في أراضي أملاك الدولة التي كانت ميدانًا للصراع بين الفلاحين ووجهاء حماة من أجل حيازتها.

(28) معنى «الكون» القتال، أي إن المخاصمات استمرت من يومها بين البرازية وفلاحي حيالين ذوي الأصول البدوية.

النسوان[29] من عندنا»، فمنعه رجال العشيرة الذين كان لديهم ثلاث بنادق فرنسية وبندقيتا صيد. وفي الأثر جرت معركة بين فلاحي «عرب البوحياد» من حيالين وصالح آغا البرازي الذي كان في عداد زلمه عدد من عرب (بدو) التركي. وأسفرت المعركة التي جرت في إحدى ليالي شتاء 1949 ووسط ضباب كثيف، عن سقوط قتيل من «عرب البوحياد» وهو أخو محدثنا نواف المحمد، وقتيل آخر من المهاجمين. واستمر الصراع من أجل حيازة الأرض بين فلاحي عرب البوحياد من حيالين بمساندة الحزب العربي الاشتراكي (حزب أكرم الحوراني الحموي الأصل) وأغوات حماة وأزلامهم طوال أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته.

فلاحو حيالين الذين اعتمدوا على عصبيتهم العشائرية في أربعينيات القرن العشرين لمقاومة الطغيان الإقطاعي لأغوات حماة، وجدوا في الحركة الحموية المناهضة للإقطاعية ملاذًا لهم. وسرعان ما انضموا إلى الحزب العربي الاشتراكي بهدف تلقي العون منه للوقوف ضد الاستعباد الإقطاعي. ويعلل الفلاح نواف المحمد سبب دخولهم في العربي الاشتراكي بقوله: «نحن من ضيم[30] الإقطاع دخلنا في الحزب العربي الاشتراكي».

انتسب ابن نواف المحمد بعد نيله شهادة الدراسة الثانوية إلى الكلية العسكرية. وبعد تخرّجه فُرِزَ إلى «الوحدات الخاصة» العسكرية التي كان يرئسها علي حيدر، وكانَ لها دور أساس، مع «وحدات سرايا الدفاع» العسكرية، في القضاء على تحركات الإخوان ومن والاهم من جموع. وعندما اشتبكت الوحدات الخاصة مع المقاومين في حماة، كان الضابط ابن نواف المحمد على رأس المهاجمين. وعندما «دخل حي البرازية وأراد أن ينتقم لعمه»[31] الذي قتله أحد أبناء ذلك الحي في عام 1949. لكن الضابط ابن

(29) أخذهنّ غصبًا بهدف إقامة علاقات جنسية معهنّ.

(30) الضيم تعني هنا الظلم الممزوج بالألم والقهر.

(31) هذا ما رواه لنا نواف المحمد، وقال حرفيًا عن ابنه إنه «دخل حي البرازية وراد ينتكم [أراد الانتقام] لعمو [لعمه]».

نواف – بحسب ما رواه لنا والده نواف المحمد – لم يجد في حي البرازية إلا النساء والأطفال، فلم يمسهم بأذى، لأن الأخذ بالثأر هو من الرجال فحسب، بحسب العرف البدوي.

الرواية الثانية تتحدث عن اغتصاب الإقطاعي الحموي أنور الكيلاني إمرأة أحد الفلاحين العلويين في إحدى قرى مصياف، ودور أبناء هذا الفلاح في حوادث حماة؛ فبعد أن اغتصب الإقطاعي زوجة الفلاح في عام 1949، هام الزوج على وجهه متنقلًا بين قرى الغاب. وتمكّن، بمساعدة المتعاطفين معه، من شراء بندقية عتيقة، وخطط لقتل الإقطاعي، وعاد إلى القرية متظاهرًا بالذل وطالبًا الرحمة من الإقطاعي، وأصبح من خدمه. وبعد مدة قصيرة أقام الإقطاعي الحموي وليمة في القرية دعا إليها عِلْيَةَ القوم، على مائدة تفترش الأرض. وكان الفلاح من العاملين في تجهيز الوليمة، وعندما تحلّق المدعوون حول الذبيحة، ذهب الفلاح الى بيته وأتى ببندقيته المخبأة تحت العباءة، مختارًا المكان الذي سيسدد فيه الطلقة إلى ظهر الإقطاعي المتربع على المائدة المفروشة على الأرض. وتدخّل القدر في إنقاذ الإقطاعي، فقبل ثوانٍ من لحظة إطلاق الرصاصة، انحنى الإقطاعي لتناول قدح العرق، فأصابت الرصاصة كتفه فنجا، وولى مطلق النار هاربًا وفي ظنه أنه قتل الإقطاعي. وفي الأثر، قامت مفارز الدرك المجموعة من قرى جبل الحلو بإرهاب القرية، واعتقال أكثر من أربعين فلاحًا رهائن، ما دفع مطلق النار إلى تسليم نفسه. حكم القضاء على الفلاح «الجاني» بالسجن أربع سنوات ومنعه من الإقامة في قضاء مصياف، فاختار حمص، واشتغل فيها عاملًا في معمل السكر.

أنجب هذا الفلاح أربعة أبناء، دخل ثلاثة منهم السلك العسكري وشارك اثنان منهم في الهجوم على حماة، بحسب ما رُوِيَ لنا في مسقط رأسه، ولا نعلم ما قاما به تجاه الإقطاعي الحموي المعتدي على أمهما من ردات فعل ثأرية كانت مختزنة في الصدور.

هكذا نرى أن لحوادث حماة في شباط/فبراير 1982 أسبابها الكثيرة، وهي مرتبطة بجملة عوامل، من أهمها الخلفيات التاريخية الاجتماعية

(الطبقية) التي تبقى في الظل، ولا يهتم بها معظم الباحثين والكتّاب لأسباب متنوعة. لكن إلقاء الضوء على الخلفيات الطبقية للحوادث تلك لا يعني تبرئة ما قام به المهاجمون وما ارتكبوه من فظائع. وأدت مقاومة الحمويين الضارية وبسالتهم إلى سفك دماء غزيرة دوّنتها كتب عدة تحت عنوان «مذبحة حماة»، التي ستبقى ذاكرتها عالقة في مخيلة أجيال عدة. وكان من نتائج المذبحة خوف الناس وتقوقعهم تجنبًا لما هو أعظم.

نشير مرة أخرى، بناء على دراساتنا الميدانية، إلى أن حركة الإخوان المسلمين في أواسط سورية وشمالها قامت بواجهة مذهبية (السنّة ضد العلويين أو النصيرية، كما كانت أدبيات الطليعة المقاتلة للإخوان تسمّيهم)، وخلفية اقتصادية اجتماعية قلّما أشير إليها. وهذه الخلفية تجلت في عاملين:

العامل **الأول** تمركز في استغلال الإخوان للاحتجاج الضمني أو المكتوم لفئات واسعة من جماهير الشعب الناقمة على تقاسم «ثروة البلاد» بين البرجوازية البيروقراطية (وأكثريتها علوية) والبرجوازية التجارية الطفيلية التي يغلب عليها العنصر السنّي الدمشقي. هذا التحالف (البيروقراطي - الطفيلي التجاري هو في المقاييس الطائفية تحالف علوي - سنّي) كان له دور كبير في القضاء على تحركات الإخوان المسلمين في حماة وحلب، وقسم من الريف السنّي ذي الملْكيات الصغيرة والمحيط بإدلب غربًا، والمتميّز بغلبة الفكر «العثملي» المحافظ على مشاعر عدد من قراه.

العامل **الثاني** المهم الذي سهّل عملية القضاء على تحرك الإخوان المسلمين، هو موقف الفلاحين المنتفعين من الإصلاح الزراعي، الذين أرعبهم تأييد أبناء الإقطاعيين وأحفادهم في حلب وحماة ومعرة النعمان للتحرك الديني الإخواني. ولهذا هبّ هؤلاء الفلاحون، من سنّة وعلويين، ومعهم جموع غفيرة أخرى من الفلاحين السنّة في منطقة وادي الفرات والمعروفين بالشوايا. ووقف هؤلاء الفلاحون المستفيدون من الإصلاح الزراعي والذين تحسّنت أوضاعهم المعيشية، سدًّا منيعًا أمام التحرك الديني الإخواني ذي الأبعاد الاجتماعية الرامية إلى استعادة كبار الإقطاعيين للأرض المستولى عليها والموزعة بين الفلاحين.

وبفضل هؤلاء الفلاحين ومشاركتهم في القتال، تمكن النظام من دحر التحرك الإخواني وتصفيته.

إن إلقاء الضوء على الخلفيات الطبقية لحوادث حماة في عام 1982 لا يعني تبرئة ما قام به المهاجمون وما ارتكبوه من فظائع. وأدت المقاومة الضارية للحمويين وبسالتهم إلى سفك دماء غزيرة كانت مبعثًا للأسى لمدينة حملت في أحشائها تناقضاتها: بين قوى إقطاعية مستغِلة وطاغية وقوى اجتماعية تقودها الطبقة الوسطى المتحررة والساعية إلى الخلاص من الهيمنة الإقطاعية. ومع تراجع المد الجماهيري للاشتراكية (بالصيغة التي رعاها الزعيم الحموي أكرم الحوراني) وصعود المد الديني الإسلامي الذي تزعمه جناح الطليعة المقاتلة من الإخوان المسلمين، سارت مدينة حماة موحدة بأكثريتها مع الإخوان وسائرة تحت علم الجهاد.

الفصل العشرون

من المشهد الإسلامي في سورية
في أواخر القرن العشرين
ومستهل القرن الحادي والعشرين[1]

(1) يهدف هذا الفصل إلى إلقاء الأضواء على جوانب من أرضية الإسلام السياسي الذي أخذت تياراته وأحزابه تحتل مواقع مؤثرة في جميع الأقطار العربية. وهو حلقة الوصل بين قرنين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. ونحن اخترنا لهذا له موضوعات متنوعة هي بمنزلة خاتمة لحوادث القرن الماضي ومقدمة للقرن الحالي. وعلى الرغم من ظهور عدم ترابط فيه، فإنه يضيء بعض مسارات الأوضاع في النصف الأول من القرن الحادي العشرين ومستهل القرن الحادي والعشرين.

أولًا: التيارات السنّية الرئيسة في أواخر القرن العشرين

1 - التيار الصوفي

أفردنا لهذا التيار فصلًا خاصًا أشرنا فيه إلى أن الطرق الصوفية كانت بمنزلة أحزاب سياسية في ذلك الوقت، أي قبل العقد الثاني من القرن العشرين. ومع أن هذه الطرق تراجعت وقلّ مريدوها، إلا أنها استعادت قوتها في أواخر القرن العشرين. ويلاحَظ أن النظام لا يعادي التيارات الصوفية، ويجد فيها حليفًا له في مواجهة الإسلام السياسي. ويجد بعض الأوساط الشعبية في تعاليم الصوفية زادًا روحيًا في احتمال مصاعب الحياة وهموم الدنيا. ومن أبرز ممثلي التيار الصوفي الشيخ أحمد كفتارو (1912-2004) المولود في حي الأكراد في دمشق، ومن مريدي الطريقة النقشبندية. وشغل منصب المفتي العام للجمهورية حتى وفاته.

تلقى كفتارو علومه الدينية على أيدي كبار علماء دمشق، وأجازه شيوخه بتدريس علوم الشريعة والتربية والدعوة والإرشاد. وفي عام 1964 انتُخب مفتيًا عامًا للجمهورية العربية السورية. وفي عام 1971 أسس مجمّع أبي النور الإسلامي الذي تحوّل في ما بعد إلى مجمّع الشيخ أحمد كفتارو، وضمّ مسجدًا ومعاهد وكليات عدة وجامعة شرعية ومؤسسات تعليمية وخيرية.

نشط كفتارو في ميادين شتى، وعُرفت عنه دعوته إلى التجديد والإصلاح والحوار مع غير المسلمين، ومحاربة التعصب المذهبي، وترسيخ الوحدة الوطنية. وبعد وفاته، خلفه ابنه الأصغر الشيخ صلاح كفتارو في تولي وظيفة المدير العام لمجمّع كفتارو حتى يوم 1 تموز/يوليو 2009، فخلَفه شريف الصواف.

احتل الشيخ أحمد كفتارو في الحقل الإسلامي الدمشقي مساحة واسعة طوال النصف الثاني من القرن العشرين. وتمتع بشخصية مؤثرة وشبكة اتصالات ضخمة داخل سورية وخارجها. كما أنه تمتع بوضع مالي مريح، وحظي بقبول رسمي من السلطة السياسية نتيجة اعتداله ووسطيته. ويبدو أن هذه الميزة التي سمحت له ولأولاده وأقربائه من بعده التغلغل بين مختلف الشرائح الاجتماعية في المجتمع الدمشقي وخارجه، سببت له مع مرور الوقت «نقمة» استفادت منها الجماعات المنافسة لكفتارو ورفعت بعد موته نفير الحرب على أولاده، ما أدى إلى إزاحتهم من إدارة مجمّع كفتارو ذي الإمكانات المالية والتعليمية المعروفة[2].

2 - التيار الأشعري

تُنسب الأشعرية إلى أبي موسى الأشعري (873-841) الذي كان معتزليًا يتخذ من العقل طريقًا لفهم الحياة، ثمّ انقلب على المعتزلة ودعا إلى اعتماد النقل. ومن أهمّ أتباعه أبو حامد الغزالي (1059-1111)، صاحب كتاب **إحياء علوم الدين**. وأدت هزيمة المعتزلة (وهُم دعاة العقلانية في الإسلام) إلى سيادة مناخ الاعتماد على النقل من دون إعمال العقل. ويرى كثيرون أن انتصار الأشعرية كان أحد أسباب التخلف الذي عرقل عملية انتقال المجتمعات العربية الإسلامية من الإقطاعية إلى الرأسمالية ومن الإنتاج الحرفي اليدوي إلى الثورة الصناعية.

مع بزوغ عصر النهضة العربية، بدأت الدعوة التي قادها الإمام محمد عبده، إلى الاجتهاد وتحكيم العقل. وكنّا في فصل سابق قد تناولنا عددًا من هؤلاء المجتهدين والمتنورين، ولا تزال آثار التيار الإسلامي المستنير تساهم في تحريك الفكر العربي ونقله إلى فضاء الحرية. وعلى الرغم من سيطرة التيار الأشعري، فإن الأزهر الشريف، معقل الأشعرية، أصدر بتاريخ 8 كانون الثاني/ يناير 2012 «بيان الأزهر والمثقفين عن منظومة الحريات الأساسية»، ومحوره

(2) نقلًا عن شبكة الإنترنت، «مادة كفتارو».

الاتجاه من النقل إلى العقل. ومن بنود هذا البيان «إذا تعارض العقل والنقل قُدِّم العقل وأُوِّل النقل»، وهذا بند كان من صلب الأفكار التي دعا إليها محمد عبده والمتنورون النهضويون الإسلاميون في بلاد الشام[3].

يضمّ التيار الأشعري في سورية طيفًا واسعًا من رجال الدين، ويتوزع في حقلين: حقل رجال الدين الصامتين، وهم أشبه بمرجئة العهد الأموي[4]، وحقل رجال الدين المساندين للنظام القائم. ويأتي في مقدمة هؤلاء المساندين الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي الذي بدأ نجمه يلمع في أواسط ثمانينيات القرن العشرين، ولَقِيَ دعمًا غير محدود من السلطة الحاكمة في مقابل إظهار التأييد المطلق للنظام. وكان يمتلك قدرات شخصية في الخطابة وإيصال أفكاره إلى الناس، ويتمتع بشعبية في أوساط الجامعيين، وتنتشر خطبه ودروسه على أشرطة التسجيل السمعية وأقراص الكومبيوتر. وله تأثير واضح في القبيسيات. وله في المقابل خصوم كُثر ينعتونه بـ «فقيه السلطان»، مشبّهينه بالفقهاء الذين كانوا يقدمون النصح إلى السلاطين، غاضين الطرف عن سياساتهم وسلوكهم ومثالبهم.

3 - التيار العقلاني

نادى هذا التيار بتقديم قراءة معاصرة للإسلام تتجاوز الفهم الحرفي التقليدي. وتنتمي إلى هذا التيار مدارس تحديثية وسياسية شتى، لكنها محدودة الأثر بين جمهور العامة. ومن ممثلي هذا التيار:

---

(3) يُنظر دراسة للمستشار المصري محمد سعيد العشماوي في: موقع شفاف الشرق الأوسط الإلكتروني، في: http://www.metransparent.com/.

(4) منهم زميل الدراسة صديقنا الشيخ وهبة الزحيلي الذي توفي في تموز/يوليو 2015، ورثيته في: عبد الله حنا، «الشيخ وهبة الزحيلي في محيطه الديرعطاني وفضائه الإسلامي»، (6 حزيران/يونيو 2016)، في: http://bit.ly/2qlrMtr.

مشيرًا إلى محاضرته في ديرعطية بعنوان: «الوحدة الوطنية في المعيار الشرعي»، التي جاء فيها أن «الجزية أصبحت في ذمة التاريخ». وكان الشيخ وهبة يُسرّ إليّ بمكنونات نفسه في ما يتعلق بالأوضاع السياسية.

– المهندس محمد شحرور الذي أثار مؤلفه **الكتاب والقرآن** جدلًا في الأوساط الإسلامية. وليس لشحرور مريدون بل يقتصر تأثير كتاباته في ما يحدثه من ضجة في صفوف المتتبعين لأطياف الفكر الإسلامي.

– الشيخ جودت السعيد الذي تلقى أفكاره قبولًا لدى اليساريين، لكن مريديه محدودون.

– الدكتور محمد حبش، وله دراسات وكتب عدة لها قراؤها، ومنها **المرأة بين الشريعة والحياة**، ويتهمه بعضهم بالزندقة. وتحظى كتاباته حبش التنويرية قبولًا لدى أوساط عقلانية ويسارية، ونرى أنه امتداد للتيار الإسلامي التنويري الذي تحدثنا عنه في فصل سابق. ولحبش قراءة متميّزة في ما يتعلق بالوهابية[5].

4 – التيار السلفي

هذا التيار محظور في سورية، مع وجود مراكز له، كمعهد الزهراء الشرعي والمسجد التابع له (مسجد دك الباب). ومن أهم مرجعياته الشيخ عبد القادر الأرناؤوط.

يتنامى التيار السلفي حاليًا في ثنايا فئات كثيرة متدينة تجد فيه ضالّتها، هذا مع العلم أن مرامي التيارات السلفية تختلف من عصر إلى آخر ومن بلد إلى آخر؛ إذ مرّ معنا الدور النهضوي للسلفية التنويرية التي أسسها الإمام محمد عبده وسار على نهجها الشيخ محمد رشيد رضا في مجلة **المنار** في كثير من مراحلها. و**المنار** نفسها مرّت بمراحل متعددة أيضًا. أما اختلاف دور السلفية باختلاف أمكنة وجودها، فقد ذكرنا أن سلفية بلاد الشام في أواخر الحكم العثماني رفعت راية النضال ضد استبداد السلطان عبد الحميد، وكان لدعاتها دور في الدعوة إلى الاجتهاد وتحريك المجتمع الساكن. ومن أبرز ممثلي السلفية التنويرية في دمشق الشيخ عبد الرزاق البيطار.

---

(5) يُنظر لاحقًا مقالة لحبش مستندًا إلى باحث سعودي، تحت عنوان: «هل يمكن للسلفية الاستمرار في التشبث بخيارات نجد في القرن الثامن عشر».

هذه السلفية النهضوية عفى عليها زمن البترودولار، وأصبحت - إلى حد بعيد - من ذكريات الماضي، وأخذت تحل محلها سلفيات منغلقة على نفسها، وتنظر إلى الآخر نظرة عداء وتعال. ومن هذه السلفيات السلفية الجهادية.

5 - جماعات سنّية تستسيغ هذا الشيخ أو ذاك

إضافة إلى هذه التيارات السنّية الأربعة التي تضرب جذورها في التاريخ العربي الإسلامي، نلاحظ وجود جماعات سنّية في مختلف المدن تستسيغ هذه الشخصية الدينية أو تلك، وتسعى لسماع خطبها ونشرها. وهذه الجماعات أشبه بتكتلات تسير وراء هذا الشيخ أو ذاك، ومنها، على سبيل المثال:

- «جماعة زيد» الرفاعية، نسبة إلى جامع في حي الميدان، حيث يلتقي الشيخ سارية الرفاعي، سليل الأسرة الدينية المعروفة، مع أتباعه الكُثر. وتحتل هذه الجماعة أيضًا مكانة في الوسط الاقتصادي والتجاري. ويلاحَظ أن بعضًا من كبار الفنانين السوريين المعروفين يحسبون لجماعة زيد ألف حساب، خشية نقد أو تشهير. وتكمن قوة جماعة «زيد» هذه في أن الرفاعيين بقوا على مسافة من السلطة، ولم يمحضوها التأييد كجماعة كفتارو، وهذا ما أكسبهم شعبية في أوساط شتى.

- «جماعة الفتح»، نسبة إلى معهد الفتح الإسلامي الذي يديره ويشرف عليه رجل الدين حسام الفرفور الذي يتولى أيضًا إدارة مؤسسة تعليمية شرعية لها حضورها[6].

ثانيًا: الجهاد في التاريخ الإسلامي

1 - بين الجهاد وحركات التحرر الوطني

تكرر فعل الجهاد في القرآن الكريم سبعًا وعشرين مرة، ومرتين بمعنى السعي والمحاولة، واسم الجهاد أربع مرات، والمجاهدون أربع مرات.

(6) جميع المعلومات الواردة أعلاه منقولة بتصرف عن شبكة الإنترنت.

والمعنى الأساس للجهاد في هذه النصوص هو القتال مع ما يلحق به من معاني التضحية بالأموال ومقتضيات السعادة الشخصية من أجل الهدف الأسمى للمسلم[7]. والجهاد هو الركن الخامس في تسلسل الأركان الخمسة، وهو فرض كفاية.

وفّر مفهوم الجهاد الأساس الأيديولوجي لاستمرار الفتوحات طوال القرن الأول وبداية القرن الثاني. وسُميت البلاد المفتوحة «دار الإسلام» في مقابل «دار الحرب» للبلاد الواقعة خارج دار الإسلام. وبعد عصر الفتوحات، أخذت وظيفة الجهاد تتغير من الهجوم إلى الدفاع، أو الاثنين معًا. وتجلى ذلك في التصدي للبيزنطيين في المشرق والفرنجة (الصليبيين) في المغرب. وفي مرحلة لاحقة، واصل الجهاد أداء وظيفته الدفاعية ضد غزوات الفرنجة، وأوقف التوسع المغولي باتجاه مصر والشام[8].

مع الغزو الاستعماري الأوروبي، بدأت راية الجهاد تتناغم مع المقاومة من أجل التصدي للغزو الاستعماري، وأخذت تكتسب أكثر فأكثر صيغة التحرر الوطني. ومع صعود حركات التحرر الوطني في القرن العشرين، اختفى مفهوم الجهاد أو كاد، لكن راية الجهاد بقيت ترفد النضال الوطني في قلوب الثائرين العامرة بالإيمان.

نرى أن مفهوم الجهاد مرّ بالمراحل التالية: مرحلة الفتوحات العربية الإسلامية في القرن الأول الهجري ومستهل القرن الثاني؛ مرحلة الجهاد للدفاع عن دار الإسلام ضد الغزوات الخارجية؛ مرحلة الفتوحات العثمانية في «دار الحرب» (أوروبا) ودار الإسلام (بلاد الشام ومصر والعراق وغيرها).

هنا نطرح الأسئلة التالية: ما مدى استغلال السلاطين العثمانيين الجهاد للتوسع في أوروبا؟ وهل فتح بلاد إسلامية جهاد؟ وهل النجاحات الساحقة للأتراك في آسيا وأوروبا مدينة لروح الجهاد أم للغريزة القتالية لشعب بدوي

---

(7) هادي العلوي، **من قاموس التراث**، ط 2 (دمشق: دار الأهالي، 1988)، ص 227.

(8) المرجع نفسه.

متمرس في الحرب؟ أم الاثنين معًا؟ وأين يكمن دور الانكشارية في هذه الفتوحات، وهل هم جهاديون؟

هناك أيضًا مرحلة الجهاد الذي اكتسب صفة وطنية في النضال ضد الغزو الاستعماري في النصف الأول من القرن العشرين، ومرحلة الجهاد بصيغته السلفية الذي بدأ يظهر في أواخر القرن العشرين، واحتل الساحة مع تراجع حركات التحرر الوطني وانكفائها، ولا يزال سيدَ الموقف[9].

2 - الدولة العثمانية والجهاد

عاشت الدولة العثمانية قرابة ستمئة عام (1300-1922)، وشهدت مرحلتي الصعود المذهل المترافق مع الزحف العسكري، والهبوط الذي استغرق مدة طويلة. في عصر الصعود، كانت الدولة تنتقل من نصر إلى نصر، وأصبحت مع فتح القسطنطينية في عام 1453 دولة عظمى وتحولت إلى إمبراطورية بسطت سلطانها من مكة المكرمة إلى أبواب فيينا. استندت هذه الإمبراطورية في عصر صعودها إلى فن الحرب القائم على الجيش الانكشاري الذي سنتحدث عنه، وعلى التعبئة الدينية ودور رجال الدين فيها، كما استخدمت الدبلوماسية بحنكة، وقطعت شوطًا في ترسيخ تقاليد الحريم في قصور الأمراء والسلاطين. وعوامل الصعود هذه تحولت في زمن الهبوط بعد عام 1800 إلى عوامل ضعف.

هذه الدولة العظمى نشأت من إمارة صغيرة في غرب الأناضول محاذية لحدود التماس مع الدولة البيزنطة؛ حيث إن السلطان السلجوقي أقطع أرطغرل منطقة في الزاوية الشمالية الغربية من سلطنته في الأناضول على الحدود البيزنطية، وهذا ما جذب إليها كل راغب في الجهاد أو طامع في الحصول على الغنائم، لأن هذه الإمارة الصغيرة كانت تشن الغزوات على الإمبراطورية البيزنطية وتتوسع على حسابها، مستمدة قوّتها البشرية من قبائل تركية رعوية

(9) كُتبت هذه الفقرة في خريف 2012، اعتمادًا على ما لمسه كاتب هذه الأسطر حتى تاريخ كتابتها في خريف 2012.

كانت أنظارها تتجه إلى الغرب الغني بحقوله الخصبة وسكانه الوادعين من الحرفيين في المدن والفلاحين في الأرياف[10].

خلف أرطغرل في الإمارة ابنُه عثمان الذي استمدت منه الإمارة، وبالتالي الدولة، اسمها. لم يكتف عثمان بما حققه من انتصارات على البيزنطيين في غرب الأناضول، بل مدّ بأبصاره إلى القسم الأوروبي من ممتلكات الدولة البيزنطية. وشجعته الانتصارات السهلة في البلقان على التوسع في سائر الاتجاهات، والإحاطة بالقسطنطينية من الغرب، وتضييق الخناق على عاصمة إمبراطورية كان لها صولة وجولة في أواخر العصور الوسطى.

تلقت هذه الامبراطورية البيزنطية، وريثة الدولة الرومانية، ضربة قاصمة بعد أن هزمها السلاجقة الأتراك في معركة ملاذكرد (شرق الأناضول) في عام 1071، وجاءت الضربة الثانية باحتلال الحملة الصليبية الرابعة لها في عام 1204 وتأسيس دولة لاتينية فيها. ومع أن البيزنطيين استعادوا القسطنطينية من اللاتين في عام 1261، فإن دعائم هذه الدولة تصدعت بسبب الخلافات الداخلية فيها وضغط الإمارة العثمانية الفتية عليها. وفي عام 1453 سقطت القسطنطينية في يد محمد الفاتح الذي اتخذ منها عاصمة له باسم اسطنبول.

هكذا، تمكنت هذه الإمارة الصغيرة العثمانية من التحوّل إلى أعظم إمبراطورية، بعد الإمبراطوريتين الرومانية ووريثتها البيزنطية؛ إذ إنها حكمت أوروبا الشرقية وآسيا الغربية ومعظم المغرب، وأمسكت بزمام شعوب متنوعة: يونان، صرب، بلغار، رومان، أرمن، عرب، أتراك، أكراد. وكانت هذه الشعوب تدين بالمسيحية على مختلف كنائسها، أو بالإسلام السنّي والشيعي، أو باليهودية بمختلف طوائفها. واستمرت السيطرة العثمانية على هذه الشعوب نحو 400 عام، وعلى بعضها قرابة 700 عام، أي إنها عاشت من عام 1299 إلى عام 1923، أو قبل هذا التاريخ بقليل، مع هزيمة الدولة العثمانية في الحرب في عام 1918.

---

(10) يُنظر: ألبرت حوراني، **تاريخ الشعوب العربية**، ترجمة كمال خولي (بيروت: دار نوفل، 1997)، فصل الإمبراطورية العثمانية، ص 261 وما يليها.

يرى المؤرخ ألبرت حوراني أن الدولة العثمانية استمدت قوّتها (كالدولتين الصفوية والمغولية) من مناطق رعوية تقطنها قبائل تركية استخدمت البارود، الذي كان قد بدأ استعماله في في القسم الغربي من العالم. ونجحت هذه الدولة في إنشاء سياسات ثابتة مستديمة، قوية عسكريًا، مركزية ومنظمة إداريًا، قادرة على جباية الضرائب والحفاظ على الأمن والنظام في منطقة واسعة، ولوقت طويل[11].

إلى جانب ذلك، كَمُن أحد أسباب صعود الإمبراطورية العثمانية وتوسعها في استخدامها فِرق الانكشارية، أو الجيش الجديد الذي أسسه السلطان أورخان بن عثمان، وأوجد نظام «الدفشرمة»، أو المصادرة؛ فالسلطان هذا قام بجمع الغلمان والشبان الذين اعتبرهم أسرى في مقاطعات البلقان المفتوحة، وإحداث قطيعة بينهم وبين منبت طفولتهم، وسَوقهم إلى ثكن (مدارس) تقوم بغربلتهم إلى ثلاث فئات: **الأولى** تُعدّ وتُربى للعمل في قصور السلاطين، و**الثانية** تؤهَّل لشغل الوظائف المدنية في جهاز الدولة، و**الثالثة**، وهي الأكثرية، يجري تدريبها كجنود مشاة، وهي المعروفة بالانكشارية.

الانكشارية، أو الييني شري[12]، هي فيالق المشاة النظامية في الجيش العثماني، تكوّنت في منتصف القرن الرابع عشر وأدت أدوارًا مهمة في توسع الإمبراطورية العثمانية. ومع توقف الفتوحات العثمانية، جفّت ينابيع تغذية الجيش الانكشاري بالقوى المحاربة، وأصاب الخلل نظام «الدفشرمة»، ما دفع السلطان مراد الرابع (1623-1640) إلى وقف العمل بذلك النظام. ومع أن الدولة عادت إليه بعد ذلك، فإنه تضاءل تدريجًا حتى زال تمامًا في مطلع القرن الثامن عشر، وما عاد يُقبل في العسكر الانكشاري إلا مسلمون أحرار، وهؤلاء تمردوا على أمرين مهمين كانا من عوامل بأس هذا العسكر، فألغوهما، وهما: عدم الزواج، وعدم السماح بممارسة أعمال الصناعة والتجارة. وهكذا

(11) المرجع نفسه، ص 269.

(12) «شري» تعني بالتركية العسكر و«يني» تعني الجديد.

ما عاد الانكشارية يعيشون في ثكنهم، وما عاد همّهم القتال، وإنما انصرفوا إلى أعمال التجارة والصناعة ليزيدوا من دخلهم، وليملأوا أوقات فراغهم. وأخذ المتنفذون في الدولة يُدخِلون خَدَمَهم وأتباعهم في هذا العسكر ليستفيدوا من امتيازاته. ولم تلبث الدولة نفسها، لحاجتها في حروبها إلى مزيد من الجند، أن أدخلت في هذا العسكر عناصر لا تدفع لهم أجورًا إلا في حال الحرب. ورضي هؤلاء بوضعهم هذا لاستفادتهم من الامتيازات الأخرى للانكشارية، كما رضي به الانكشارية أنفسهم.

أمام ذلك الفساد، وما أوجده من تبلبل في حياة الدولة، وما سببه من هزائم عسكرية لنظام إقطاعي لم يستطع الصمود أمام القوى الأوروبية الرأسمالية المتسلحة بالحداثة، قرر السلطان سليم الثالث (1789-1807) إصلاح الجيش العثماني، والتخلص من تحكم الانكشارية بإدخال ما سُمي «النظام الجديد»، أي إعادة تنظيم الفِرق العسكرية العثمانية، وتطوير أسلحتها وتدريبها على النمط الأوروبي الحديث. وخشي الانكشارية من هذا الإصلاح على وجودهم، فثاروا وخلعوا السلطان وقتلوه. ولمّا أظهر السلطان محمود الثاني (1808-1839) تصميمه القاطع على إدخال النظام الجديد، تصدى له الانكشارية مرة أخرى، إلا أن السلطان استعان بالقوات العسكرية المؤمنة بالإصلاح، وبالسلطات الدينية وبالشعب ذاته، ولا سيما بعد أن أشعل الانكشارية النار في العاصمة، وسلبوا ونهبوا، فحاصرهم في ثكنهم في اسطنبول في 16 حزيران/يونيو 1826، وضربهم بالمدفعية في «الوقعة الخيرية»، في مذبحة أبادت الانكشارية التي لم يأسف لهم أحد، بسبب ما ارتكبوه من آثام وشرور[13]، وأُطلق على المذبحة اسم «الوقعة الخيرية»، ومعناها أن الخير سيأتي في أعقاب التخلص من هذه العسكرية الانكشارية.

(13) يُنظر بشأن الانكشارية: عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون، 1516-1916** (دمشق: المؤلف، 1974)؛ ليلى الصباغ، «الجديد في العسكر الجديد»، **الفكر العسكري** (دمشق)، السنة 4، العددان 3-4 (1976)، ونوفان رجا الحمود، **العسكر في بلاد الشام في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1981).

هكذا نرى أن تاريخ الانكشارية بدأ بمأساة، عندما قام السلاطين بانتزاع الأطفال والفتيان من بيوت أهلهم وعزلهم عن البيئة التي ولدوا فيها وتربيتهم تربية عسكرية لا تعرف إلا الولاء للسلطان، وانتهى بمذبحة في عام 1826.

3 – الخلافة والدولة العثمانية

لخّص مركز الأبحاث الإسلامية في اسطنبول مواقف المسلمين من الدولة العثمانية منذ قيامها في أربعة اتجاهات[14]:

– **إسلام الدولة** (أو الاسلام الرسمي)، حيث بدأت مرحلة تسييس الإسلام في الدولة في إطار البداوة التقليدية، ثمّ تحوّل إلى إسلام الدولة المسيَّس في عهد السلطان بايزيد (1389–1402)، واستكمل هذا الإسلام مراحله في عهد سليمان القانوني.

– **إسلام الأهالي** (أو الإسلام الشعبي)، وظهر في اتجاهين: هرطقي ورشيد، تطورا جنبًا إلى جنب منذ دخول الأتراك في الإسلام في القرن العاشر الميلادي.

– **إسلام المدرسة** (أو **الإسلام الفقهي**) الذي بدأ يكشف عن نفسه بعد النصف الثاني من القرن الرابع عشر. وكثيرون من أنصار هذا الإسلام لم يكونوا متعاطفين مع المتصوفة.

– **إسلام التكية** (أو **إسلام المتصوفة**) الذي تطور، كما هي حال إسلام الأهالي، في اتجاهين، هرطقي ورشيد. ولم يتحوّل إسلام التكية إلى فكر سياسي.

لعل أبلغ تعبير عن طبيعة الدولة العثمانية قول نائب القدس الشريف في مجلس المبعوثان محمد روحي الخالدي: «تغلّب الاستبداد الآسيوي على

---

(14) **الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة**، إشراف وتقديم أكمل الدين إحسان أوغلى ترجمة صالح سعداوي، 2 ج (استانبول: منظمة المؤتمر الإسلامي – مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة، 1999)، ج 2، ص 157–164.

أحكام الدين الإسلامي وانقلبت الخلافة إلى سلطنة، وأصبح خليفة الإسلام مقدسًا وغير مسؤول كملوك الإفرنج»[15]. كما أن الأمير شكيب أرسلان اختصر سياسة الحكام العثمانيين وانكشاريتهم بالجملة التالية: «عسفوا بالرعية، وأثقلوا كواهل الأهالي بالضرائب»[16].

4 - العثمانية الجديدة

نرى اليوم أن العثمانية الجديدة[17]، بلباسها الجمهوري، تسير على درب عثمانية السلاطين، مستخدمة منجزات الحضارة والوسائل الحديثة للوصول إلى أهدافها، متحاشية الضجيج، خوفًا من الانتكاس. وليست الدعوة إلى الرجوع إلى الخلافة إلا أحد تجليات العثمانية الجديدة. وسنرى في فصل لاحق كثرة الكتب والمقالات الساعية إلى تبييض صفحة السلطان عبد الحميد الثاني تحت الراية الفلسطينية، والهجوم الكاسح على الحركة القومية العربية وكل فكر وافد من «الغرب».

ثالثًا: السلفية الجهادية في سورية

السلفية هي، كما رأينا، منهج إسلامي يدعو إلى الرجوع إلى الكتاب والسنّة، والتمسك بما نُقل عن السلف الصالح من الصحابة التابعين. وتختلف السلفية عن أهل السنّة في مسألة زيارة القبور والتوسل والشفاعة بالأولياء.

---

(15) محمد روحي الخالدي، «الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة»، **المنار** (24 كانون الأول/ديسمبر 1908).

(16) الأمير شكيب أرسلان، **تاريخ الدولة العثمانية** (دمشق: دار ابن كثير، 2001).

(17) يُراجع: سيّار الجميل، **العثمنة الجديدة: القطيعة في التاريخ الموازي بين العرب والأتراك** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015). جاء في الصفحة الخلفية لهذا الكتاب أن «العثمانية هي طراز من المزاوجة بين الإسلام والعلمانية كما عرفتها تركيا منذ عهد مصطفى كمال. وهي في الأساس فكرة إصلاحية، تطورت إلى أيديولوجيا سياسية إسلامية في عهد طيب أردوغان. والصحف العربية تشير بين الحين والآخر إلى العثمانية الجديدة بين مؤيد ومعارض. ويزداد الهجوم في الأوساط الشيعية ومعظم أوساط العلمانية العربية على هذه العثمانية الجديدة الطامعة في استعادة تاريخ الدولة العثمانية».

وباستثناء السلفية النهضوية، فإن أحد أركان السلفية بتلاوينها المختلفة هو تقديم النقل على العقل.

بما أن السعودية تعتمد الفكر السلفي بشكل رسمي، فإن اسم الوهابية اقترن بالسلفية، وزاد الأمر تشابكًا استخدام المال السعودي البترودولاري لتمويل المؤسسات السلفية في عدد من البلدان العربية والإسلامية.

في الربع الأخير من القرن العشرين، أخذت تطفو على السطح السلفية الجهادية، وبرز اسم منظّرها المصري سيد قطب الذي تُرجمت كتبه إلى لغات عدة. وتلامذته هم رافعو راية الجهاد ضد جميع أعداء الأمة الإسلامية. وبعد قطب، يُعتبر الشيخ عبد الله عزام المؤسس العملي لتوجُّه السلفية الجهادية من خلال «جهاده ضد السوفيات» في أفغانستان، وخلَفه الملياردير السعودي أسامة بن لادن، ومن ثمّ المصري أيمن الظواهري.

أدت المحطات الفضائية الدينية دورًا مهمًّا في نشر الفكر السلفي في الربع الأخير من القرن العشرين، حيث وصل هذا الفكر إلى كل منزل من منازل أهل السنّة. وتُطلَق السلفية الجهادية اليوم على جماعات الإسلام السياسي التي تعتمد الجهاد (واستخدام العنف) منهجًا للتغيير، قياسًا بأن الجهاد كان ديدن السلف الصالح[18].

بدأت الدعوة إلى السلفية الجهادية في سورية تنشط مع العمليات المسلحة لهذه السلفية في أفغانستان؛ فهناك، كان للسعودية والولايات المتحدة دور بارز في دعم هذه السلفية بالمال والسلاح لطرد السوفيات من أفغانستان. ولم يكن الرأي العام السوري، بأكثريته، ينظر بعين الرضا إلى محاربة السوفيات الذين يمدون سورية بالسلاح للوقوف في وجه الاعتداءات الصهيونية. وعندما احتل الأميركيون العراق، لاقت الدعوات في سورية لمقاومة الاحتلال الأميركي ترحيبًا شاملًا. وفي تلك الأجواء، أعلن دعاة السلفية الجهاد، وسرعان ما

(18) «السلفية والسلفية المجاهدة كيف تعيش في سوريا»، شبكة الدفاع عن السنّة بالتعاون مع موقع طريق الإسلام.

استجاب لدعوتهم آلاف الشباب السوريين. وفي غمرة الجهاد هذا، سار سلفيو سورية تحت قيادة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين[19].

لم تكن الدعوة إلى السلفية الجهادية مسموحًا بها في سورية قبل الغزو الأميركي للعراق. وكانت كتب ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب وسيد قطب وغيرهم ممنوعة في سورية، لكنها كانت توزع سرًا وبصورة شبه سرية أحيانًا. ووجدت السلطات السورية في السلفية الجهادية وسيلة لوضع الصعوبات أمام الاحتلال الأميركي للعراق الطامع في الهيمنة على سورية. وهكذا فُتحت معابر الحدود السورية - العراقية أمام المجاهدين السوريين وغيرهم لخوض الحرب ضد الأميركيين. كما حقق النظام السوري باستيعابه الجهاديين السلفيين هدفين: امتصاص النقمة المتصاعدة نتيجة النهب الذي تقوم به البرجوازيتان البيروقراطية والطفيلية، ودفع الشباب المتدين الناقم على الأوضاع باتجاه الاحتلال الأميركي للعراق وإخلاء الساحة السورية من عناصر متمردة[20].

تحت عنوان «الدعوة السلفية في سوريا: إيجابيات وسلبيات وأخطاء»، كتب أحد دعاة السلفية الجهادية مقالة نقتطف منها حرفيًا الجمل التالية[21]:

«... المنتسبون في البدء من النخبة من حملة الشهادات العليا وطلاب الجامعات... افتقرت (الدعوة) إلى الكوادر العلمية والتنظيمية والإدارية... بدأت (الدعوة السلفية) تتخبط لعدم وجود قيادات وحتى منظرين على مستوى الأحداث... هجرة شباب الدعوة للجهاد في العراق... قدمت خيرة شبابها وقودًا للجهاد في العراق... مع انتصارها السريع، توهم البعض بأن الوقت قد حان لتصفية الحساب مع النظام النصيري الكافر... الأنظار متجهة إلى

---

(19) المرجع نفسه.

(20) وبعد التحركات الشعبية (أو الثورة) التي اندلعت في آذار/ مارس 2011، أصبح السلفيون من أخطر القوى المعادية للنظام، ولهم حضورهم في عدد من مناطق التحركات.

(21) نقلًا عن: «الدعوة السلفية في سوريا: إيجابيات وسلبيات وأخطاء»، موقع أنا المسلم (21 كانون الثاني/ يناير 2009)، وينصح كاتب المقالة السلفيين بـ «الاحتفاظ بالسنن الظاهرية من الثوب واللحية إن لم يكن في ذلك حرج».

العراق وعُلّقت آمال على انتصار القاعدة في العراق لتكون منطلقًا للقضاء على النظام النصيري في سورية... انخداعها برموز بدت جهادية واتضح فيما بعد بأنها صنيعة النظام النصيري، مثال أبو القعقاع[22]... الاختراق الأمني... المخابرات زرعت عناصرها داخلهم (داخل تنظيمات السلفيين الجهاديين) في سورية والعراق ولبنان... استخدمهم النظام النصيري كورقة لإشغال أمريكا في العراق... قررت الدولة النصيرية أن فترة الهدنة مع السلفيين وخصوصًا الجهاديين منهم قد انتهت... أراد النظام ان يتغذى بهم قبل أن يتعشوا به... المزيد من الاختراقات والاعتقالات... اللهم انصر دولة العراق الإسلامية...».

بعد الضربات التي تلقتها السلفية الجهادية من الاستخبارات السورية، انتقل دعاتها إلى العمل السري، وليس لدينا المعطيات اللازمة لمعرفة مدى قوة السلفية بعد تلك الضربات، لكن القرائن تدل على أن هذا التيار لا يزال يستند إلى أرضية مجتمعية متدينة في عدد من المناطق. ومما لا شك فيه أن للتنظيمات السلفية الجهادية دورًا يتعاظم، شأنه شأن دور التحركات الشعبية المندلعة في سورية منذ آذار/ مارس 2011، وهو، أي التيار السلفي، يدفع - مستغلًا إصرار النظام السوري على الحل الأمني وتوجيه الرصاص إلى صدور المتظاهرين السلميين - في طريق تحويل التحركات السلمية إلى عمل مسلح أخذت ملامحه تشاهَد بالعين المجردة في خريف 2011.

أدت التحركات الشعبية السلمية وقمعها بالرصاص من سلطة متهَمة بالطائفية (وركيزتها الأساس البرجوازية البيروقراطية العلوية) إلى انحراف هذه التحركات باتجاه التطييف، واستغلال السلفية للمشاعر السنّية في المناطق التي أهملتها السلطة البيروقراطية الطفيلية في أثناء التهامها الأخضر واليابس، وتوزيع بعض الغنائم بين فئات اجتماعية في المدن الكبيرة والتقتير على كثير من مناطق

---

(22) يتّهم كاتب المقالة أبا القعقاع صراحة بالعمل مع الأمن، ويخصّص قسمًا من مقالته لتحذير السلفيين الجهادين من الاختراقات الأمنية، وكيفية تجنب ضربات الأمن، وتنظيم صفوفهم في خلايا سرية لا تعرف إحداها الأخرى. كما يحذّر كاتب المقالة من البوح أو الحديث بأي شيء أمام النساء، والابتعاد عن الثرثرة.

الأطراف؛ فالبرجوازية البيروقراطية والطفيلية، وسياستها «الليبرالية» السائرة على طريق تحجيم دور قطاع الدولة بعد نهبه، أفقد «النظام» القاعدة الاجتماعية الواسعة التي استند إليها في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، ودفع قسمًا من هذه القاعدة الاجتماعية المستاءة من سياسة النظام الطبقية البيروقراطية والطفيلية لتسير بزخم مع التحركات الشعبية، بل في مقدمها. وهنا جاء دور السلفية الجهادية وما تملكه من أرصدة (بشرية ومالية) لكسب أفئدة هذه الكتل الشبابية المتدينة المحتجة باتجاه «التطييف»، أي إسباغ اللون المذهبي المغرق في التدين، وتوجيه التحركات بوجهة دينية بعيدًا عن خطها السياسي الوطني المنادي بالحرية. كما أن الفضائيات الدعوية الدينية دفعت التدين الشعبي الوسطي المسالم في اتجاه بلورة تيارات شبابية تفهم الدين بما يتلاءم مع التدين السلفي بأشكاله المتنوعة، وهذا ما استفادت منه السلفية الجهادية للسير قدمًا من أجل كسب المعارك، بما تملكه من مخزون بشري متربّص حارب في العراق وعاد إلى سورية لينتظر ساعة الجهاد في مناطقه (جبل الزاوية، إدلب وبعض أرياف دمشق، وعدد من الجزر المبعثرة هنا وهناك).

لا شك في أن التدين المتحجر الغريب عن بلاد الشام والقمع الوحشي الذي يمارسه النظام، ساهما في تغليف التناقضات الاجتماعية بأردية مذهبية وطائفية، وتحويل الأهداف السياسية للتحركات إلى شعارات إيمانية، وقلب التناقضات رأسًا على عقب، أي تحويل التحركات ذات الأهداف السياسية (ضد الاستبداد والطغيان ونشدان الحرية) والاجتماعية (الطبقية المتمثلة في الاستيلاء من نهب رموز السلطة للمال العام والخاص) إلى جحيم الاحتراب المذهبي والطائفي، ومن ثمّ إثارة تحريض طوائفي يُفقد المجتمع توازنه الوطني وما يتصف به من اعتدال وتعددية وعيش مشترك.

هذه السلفية الجهادية التي ركبت موجة التحركات الشعبية أفرزت في أثناء المعارك ما سمّاه جمال باروت «السلفية الشعبوية»، وهي، بحسب تعبيره، «نسغ روحي تعبوي دافع ومعبئ ومحرّض أكثر منها سلفية متسقة بمعاني

السلفيات المعهودة»[23]. وستكشف دراسات المستقبل الأدوار التي قامت بها هذه السلفية الشعبوية المولودة في حضن السلفية الجهادية والناشئة في شوارع التظاهرات وفي لهيب المعارك مع «النظام البرجوازي البيروقراطي الطفيلي» المستند إلى عصبية طائفية.

في مسار نشاط السلفية الجهادية في سورية تحت سمع استخباراتها السلطانية وبصرها، وبموافقتها، برز **أبو القعقاع** من الدعاة البارزين للسلفية الجهادية ولسَوق مريديها للجهاد في العراق. والشائع أن الأمن استطاع اختراق تنظيمات السلفية الجهادية وكسب أبي القعقاع إلى جانبه. كيف؟ هذا ما سيجده مؤرخ المستقبل في أرشيف الاستخبارات. وثمة احتمال أن أبا القعقاع خدع الأمن، متظاهرًا بالولاء له...

لدى عودتنا إلى الشبكة العنكبوتية وقراءة ما كُتب عن أبي القعقاع، ومراجعة عدد من الأقراص المدمجة (سي. دي) المتضمنة خُطبًا لأبي القعقاع وسعيه إلى إرسال مجاهدين إلى العراق، تنتاب المرء الحيرة، ولا سيما بعد اغتيال أبي القعقاع في 28 أيلول/ سبتمبر 2007، لحظة خروجه من صلاة الجمعة في جامع الإيمان في حلب. ولا تعنينا هنا هوية القاتل؛ إذ تضاربت الآراء، ووصل الأمر إلى اتهام مريديه بالجريمة لأنهم اعتبروه مرتدًا، بل المهم ما جاء في الخبر بشأن نشاطه، وهو الآتي[24]: «مع ارتفاع موجات المقاومة للاحتلال الأميركي للعراق، حيث كانت سورية أحد مراكز الانطلاق للمجاهدين السوريين أو القادمين من الأقطار العربية، برز اسم أبو القعقاع نجمًا مرموقًا داعيًا إلى الجهاد».

---

(23) محمد جمال باروت، «السلفية الشعبوية في سورية» و«ثورة المجتمعات المحلية»، **الحياة**، 17/ 11/ 2011. وللباحث الحلبي باروت دراسات عدة تتميّز بعمقها واستنادها إلى مصادر لا يستطيع كثيرون من الباحثين الوصول إلى صناديقها.

(24) هذا الخبر نقلناه عن أحد مواقع الإنترنت الذي ضاع المصدر عند النقل من صفحة الموقع إلى أرشيفنا، ويعود السبب إلى قلة خبرة كاتب هذه الأحرف الذي بدأ باستخدام الكمبيوتر بعد أن تجاوز السبعين من العمر.

أبو القعقاع هذا هو محمود قول آغاسي، شاب كردي ولد في عام 1973 في قرية الفوز شمال مدينة حلب، وينتمي إلى عشيرة الديدان. ولم يكن معروفًا من الشارع الإسلامي في الشمال السوري، لكن الاجتياح الأميركي للعراق والصدمة التي خلّفها عند كثيرين من الشباب، جعلا منه «نجمًا» خلال فترة قصيرة، حيث بات الآلاف منهم يقصدون جامع العلاء بن الحضرمي في حي الصاخور في حلب ليستمعوا إلى خطبه النارية المؤثرة. وبحسب عارفيه، فهو متخرج في كلية الشريعة في جامعة دمشق، و«يملك مهارات كبيرة في الخطابة والجدل والحوار وفن الإقناع والتمكن من اللغة العربية». ويبدو أن هذه المواصفات، إضافة الى وسامته، أهّلته ليكون ملهمًا لـ«الجهاديين» الذين وضعوا الوصول إلى العراق ومقارعة قوات الاحتلال نصب أعينهم. كان كل ذلك يجري جهارًا، ولا يثير غضاضة أحد. وإذا ما أضفنا أن أبا القعقاع غالبًا ما كان يؤكد أنه ليس ضد «الدولة» وإنما «أنا والدولة ضد الخطأ»، يكون المشهد واضحا لناحية البيئة «الآمنة» التي سيعمل فيها.

في كتيّب لأبي القعقاع من عشر صفحات فقط، وتحت عنوان «حقوق وليّ الأمر – الحاكم»، إهداء «إلى أبناء أمتي حكامًا ومحكومين، مسؤولين ورعايا، حملة رتب وأصحاب لحى، دعاة دين وفرسان سياسة، عناصر أمن وجند إيمان...» ويقول في الصفحة الثانية التي أتت بعنوان «بيعتنا»: «نبايع الله على أن لا ننازع الحكم أهله، والنصح لولاة الأمور والسعي إلى وحدة صفوف الأمة حكامًا ومحكومين على أساس العلاقة التعاونية التناسقية في مواجهة كل صور الفتن الداخلية والمؤامرات الخارجية ضد بلادنا، ونكون لوطننا أدوات بناء لا هدم، وطاقات تعمير لا تخريب، حتى وإن ظُلمنا وأصابنا الأذى».

لكن هذا الداعية «الجهادي» لم يستطع أن يضبط جمهوره كله من «الجهاديين»؛ فثمة مجموعة خرجت على سيطرته وأفلتت من إشرافه، من أفرادها من توجه بطريقته إلى العراق، ومنهم من تورط في أعمال «إرهابية» داخل سورية. ففي يوم 4 كانون الأول/ ديسمبر2005، جرت اشتباكات في مدينة حلب «بين عناصر أمنية من قوات مكافحة الإرهاب» و«مجموعة

تكفيرية»، كما وصفها الإعلام الرسمي، أسفرت عن جرح اثنين من العناصر الأمنية واثنين من أفراد المجموعة وأحد المارة في حي «النقارين» في المدينة. بعدها توقف أبو القعقاع عن إلقاء الخطب في مسجده، وتوارى عن الأنظار بعد أن أفلت زمام جهادييه من بين يديه. وسرت إشاعة أنه يتنقل في دمشق حليق الذقن!!!. ويبدو أن الأجهزة ما عادت بحاجة إليه بعد إن جرت «تفاهمات» مع جيش الاحتلال في العراق، ورُفعت السواتر الترابية على الحدود، وزُرعت المئات من مراكز المراقبة، ونحو سبعة آلاف من حرس الحدود «الهجانة».

رابعًا: محمد حبش و«هل يمكن السلفية أن تستمر في التشبث بخيارات نجد في القرن الثامن عشر؟»

يمثّل محمد حبش في سورية والعالم العربي تيارًا إسلاميًا تنويريًا يرفع الصوت عاليًا وبجرأة. وننقل في ما يلي حرفيًا ما كتبه وما نقله أو لخّصه عن دراسة الكاتب السعودي الثائر عبد الله البريدي. والعنوان المذكور أعلاه مأخوذ مما كتبه حبش في تقديمه لمقالة البريدي ولندوة «السلفية المراحل والتحولات»[25]:

«كانت الندوة الرئيسة التي حظيت بأكبر اهتمام في نادي الثقافة هي ندوة بعنوان: السلفية المراحل والتحولات، وهو عنوان صادم بكل تأكيد يناقش واحدة من أشد المحرمات في تابو الحوار السعودي، حيث ظلت هذه الكلمة من المحرمات وكانت رديفًا مباشرًا للإسلام، فلا إسلام بلا سلفية، ولا معنى للسلفية دون إسلام، وبدا من المرعب تمامًا أن تضع السلفية نفسها على طاولة المحاكمة أمام الشهود وهيئة الادعاء وفريق المساءلة.

على منصة المؤتمر، التقت اثنتا عشرة شخصية لتحاور في مصير السلفية، وكان على المنصة عمائم بيض وعمائم سود، وعلمانيون وليبراليون لا يكتمون

(25) نقلاً عن: محمد حبش، «السلفية: المراحل والتحولات»، كلنا شركاء في الوطن (موقع إلكتروني) 20/ 6/ 2010، في: https://kanaanonline.org/ebulletin-ar/?p=3141.

ميولهم لخلاص البلاد من الفكر الوهابي الذي طبع الحياة في الجزيرة العربية لأكثر من قرنين ونصف من الزمان، مؤكدًا على ضرورة التوجه نحو الحداثة في عالم متغير لم يعد بالإمكان أبدًا أن نشارك فيه بفعالية ونحن نلتزم خيارات بادية نجد في القرن الثامن عشر».

كان عبد الله البريدي أبرز المتحدثين في ندوة السلفية، وهو أستاذ في جامعة الإمام محمد بن سعود، معقل الفكر السلفي المتشدد. لكن الرجل جاء من غار السلفية ليقلب الأيقونات جميعًا، فكشف في محاضرته عن موقف مهم سطّره في كتابه: **السلفية والليبرالية وخنق الإبداع**. ومن دون مقدمات، أكد الرجل أن الثقافة الوهابية الإلغائية الإقصائية كانت سببًا مباشرًا في ولادة التطرف والتشدد، وأن منطق الفرقة الناجية الذي يغلب على جميع الأدبيات السلفية، ويقتضي إخراج الآخر من الجنة إلى السعير، هو بالضبط المنطق الذي أفرز حركات العنف السياسي، ويرتكز ذلك على فكرة بسيطة وهي إذا كان الآخر ليس أهلًا أن يدخل جنة الله في الآخرة وإذا كان الله نفسه سيزجه حطبًا لجهنم، فما معنى رحمتي به؟ ولماذا أكون أرحم بالناس من خالقهم، وهذا الموقف الذي يحظى باهتمام كبير لدى التيارات الوهابية، والتطرف يبدأ فكرًا، وهو أحد الأسباب الجوهرية التي تسببت في الزج بشباب الصحوة نحو تيارات العنف.

وفي قراءة أكثر مواجهة قال البريدي:

«لقد تعودنا أن نهرب دائمًا إلى الأمام. وعندما تولد حركات العنف من رحم فكرنا الوهابي فإننا تعودنا أن نقول إن هؤلاء أخطأوا الفهم وإنهم انحرفوا إلى غير المراد، ولكن إلى متى سنمارس ذلك، لقد ولدت الطالبانية والقاعدة والجماعات المسلحة في الجزائر واليمن وباكستان والعراق في رحم الحركة الوهابية، وفي كل بلد إسلامي هناك اتجاه متشدد متمرد على المجتمع يصر على مناكفة الحياة بعقله وتصوراته بل في مشيته وزيه ولباسه، ومع ذلك فجوابنا الجاهز دائمًا هو لغة انتزاعية عقيمة نتبرأ فيها من هؤلاء، ونطالب بإنتاج مزيد من السلفية على أساس آخر، وفي النهاية تدفع شعوبنا وشعوب جيراننا وأصدقاؤنا

في العالم ثمنًا مرهقًا جراء مواجهة هذه التيارات، وهي مواجهة لا تنفك نتيجة طبيعية للفكر الإلغائي الإقصائي الذي تمارسه الحركة السلفية. وبعيدًا عن خطر العنف الذي ارتبط بالتوجه الوهابي السلفي، فإننا نواجه أيضًا أزمة مع العقل. ففي سائر محاضراتنا وخطبنا - والكلام للبريدي - نطل على الناس بإعلان أن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. وهذا يعني أزمة حقيقية في مواكبة الإبداع، حيث تم وضع كل إبداع في دائرة الريبة، وشاعت كلمات استسلامية بائسة: قف على ما وقف عليه الأولون فإنهم عن علم وقفوا، وكل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداع من خلف، وهو يذكّر بما حذر منه القرآن من خنق الإبداع على لسان أعداء الرسالة: إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم متبعون، ولو كان خيرًا ما سبقونا إليه، وما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين».

حدد البريدي السمات الجوهرية للفكر السلفي المعاصر في النقاط التالية: الارتهان للتاريخ والتسويف للواقع، وغلبة الفكر الشفوي، والمحلية المفرطة المتلبسة بالعالمية. علينا أن نناضل ضد احتكار الخلاص ضد احتكار الله ضد احتكار الجنة ضد احتكار الحقيقة، وعلينا أن نتمسك بالخيار القرآني الكريم ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم، ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم.

خلص البريدي إلى القول: إن السلفية تيار موجود في الإسلام، لكن، باختصار، الإسلام أكبر من السلفية، والسلفية تقتل الإبداع...

هذه الرؤية تُقدّم في قاعة الملك عبد العزيز في الرياض وبرعاية حكومية مباشرة، وتعكس الجدل الدائر اليوم في مناقشة ما كان إلى أيام قريبة جزءًا من التابو الذي لا تجوز مناقشته، لكنه صار اليوم في بؤرة دائرة الاتهام في العاصمة التي اعتمدت على مدى أكثر من قرنين من الزمان ثقافة الفرقة الناجية والآخر الهالك، وأفرزت بالتالي في امتدادها في العالم تيارات غاضبة منتزعة من الواقع والتطور، تتقاذف الريب في كل ما هو وطني أو قومي أو حضاري، وكذلك في كل سعي يهدف إلى بناء إخاء إنساني مجرد من التمايز الديني.

خامسًا: «كابوس السلطان عبد الحميد»[26] يُبعَث من جديد متسترًا بالعباءة الفلسطينية

إن تعثّر السير في طريق المنطلقات النهضوية وإخفاق بعضها فتحا الباب أمام التيارات المناهضة للتنوير والتحرر، ولا سيما التيارات الدينية المنغلِقة على نفسها، لاحتلال ساحة العمل السياسي والفكري.

سنعرض في هذا المبحث الكتب التي يحنّ معظم مؤلفيها إلى عهد السلطان العثماني المستبد عبد الحميد، وسعي هذه التآليف إلى استعادة «أمجاد» الدولة العثمانية، وإعادة الاعتبار إلى آخر سلاطينها، أي السلطان عبد الحميد الثاني، تحت ستار الدفاع عن فلسطين في وجه الهجوم الصهيوني (ويسمونه اليهودي) لابتلاع فلسطين.

هكذا، مع انحسار التيارت القومية العربية والماركسية وصعود التيارات الدينية الإسلامية في الربع الأخير من القرن العشرين، أخذ بعض التيارات الإسلامية (السنّية) يسعى جاهدًا لتبييض صفحة السلطان عبد الحميد والدفاع عن عهده وسياسته وخطّه الديني.

في كتابنا الصادر في عام 2010 عن دار نون في حلب تحت عنوان: **أعلام العقلانية والتنوير ومجابهة الاستبداد في عهد الصعود النهضوي والحنين إلى أيام عبد الحميد في عهد الهبوط**، قمنا بجرد أسماء الكتب التي استطعنا الوصول إليها في ما يتعلق بالسلطان عبد الحميد[27]، واخترنا منها نماذج تلقي الأضواء على التيارات المدافعة عن عبد الحميد وإعادة الاعتبار إليه بصفته

(26) هذا التعبير استخدمه كلّ من الزعيم النهضوي الوطني عبد الرحمن الشهبندر في كتاباته، والقائد الوطني الشعبي فخري البارودي في مذكراته.

(27) عبد الله حنا، **أعلام العقلانية والتنوير ومجابهة الاستبداد في عهد الصعود النهضوي والحنين إلى أيام عبد الحميد في عهد الهبوط** (دمشق: نون للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص 111-113. يبلغ عدد الكتب الساعية إلى تبييض صفحة عبد الحميد وطمس سياسته الاستبدادية، متسترًا بعباءة الدين، 21 كتابًا صادرة في دمشق وبيروت والقاهرة وتونس.

خليفة المسلمين الذي رفض الموافقة على الاستيطان اليهودي في فلسطين. ولم نبخل في التعليق، كلما لزم الأمر، على هذه الكتب، وهي:

- **السلطان عبد الحميد الثاني: آخر السلاطين العثمانيين الكبار**[28]

نقرأ ما ورد في الغلاف الخلفي للكتاب ما يلي: «اتصف رحمه الله بصفات قيادية فذّة، وجعل من قضية الإسلام همّه الأول ومن إنقاذ الدولة العثمانية في عهدها الأخير من براثن مؤامرات الأعداء في الخارج والمتغربين في الداخل شغله الشاغل، عرفنا سرّ الحملة الظالمة التي شنها الأعداء لتشويه صورته وتدمير قيادته، التي كانت تمثّل خلافة المسلمين...».

يلاحَظ أن مؤلف الكتاب محمد حرب مرّ مرور الكرام بـ «إعلان الدولة العثمانية قيام الحكم الدستوري»، وتجنب الحديث عن المصلح مدحت باشا وإعلان الدستور الذي جمّده عبد الحميد، ولم يتطرق إلى مجلس المبعوثان (البرلمان) الذي شتت عبد الحميد شمله، واكتفى بالقول إن السلطان «أعلن في 13 [شباط] فبراير 1878 تعطيل المجلس البرلماني العثماني (مجلس المبعوثان) إلى أجل غير مسمى، وتعليق الدستور، وتوليه شخصيًا إدارة البلاد». وفي مقابل هذا «المختصر المفيد»، يفيض المؤلف في الحديث عن «تقوى السلطان وورعه»، ويتفادى استخدام تعبير الاستبداد، ويكتفي بالقول إن السلطان «حكم البلاد حكمًا فرديًا»، ويسوق أسبابًا لهذا الحكم الفردي مثل «تمرد النصارى في جزيرة كريت» و«تمرد الأرمن في سبيل الانفصال عن الدولة».

أما إلقاء أسباب الاستبداد وقمع الحريات على كواهل العوامل الخارجية، والصمت أو تبرئة العوامل الداخلية والذاتية، فهي سياسة يسير على هداها مؤرخو السلاطين ومثقفو هذه الأيام الذين يعيشون على موائد الحكام، أو في أجواء الأفكار السلفية.

---

(28) محمد حرب، **السلطان عبد الحميد الثاني: آخر السلاطين العثمانيين الكبار** (دمشق: دار القلم، 1990).

ويرى حرب أن «حادثة 31 مارت (بحسب التقويم الرومي) يعني 13 [نيسان] أبريل 1909، عندما قتل الجنود ضباطهم ونادوا بإعادة العمل بالشريعة الإسلامية بأنها مدبّرة من الاتحاديين». وفي ما يتعلق بهذه الحادثة، كتب ساطع الحصري الرواية بشكل آخر مخالف[29]. كما أننا نقلنا في فصل آخر مشاهدات عدد من النهضويين السنّة المعاصرين للحوادث في دمشق وتأكيدهم أن أنصار عبد الحميد سعوا إلى تهييج العامة ضد إعلان الدستور الذي اعتبروه معارضًا الشريعة.

برر المؤلف حرب سياسة عبد الحميد بعوامل خارجة عن إرادته على النحو التالي: «وبسبب المشكلات التي أوجدها دعاة الإصلاح الغربي، اتجه السلطان إلى تقليل دور وزرائه الذين دفعوا الدولة دفعًا إلى هذه النكبة»، ويقصد هزيمة الدولة في الحرب العثمانية - الروسية (1877-1878)، «كما اتجه (يقصد السلطان عبد الحميد) إلى تولّي كل المسؤوليات الرئيسية، بمعنى أنه اتجه إلى الحكم الفردي والإشراف على كل كبيرة وصغيرة في الدولة...».

- السلطان عبد الحميد خان الثاني المفترى عليه[30]

يتصدر غلاف الكتاب صورة للسلطان عبد الحميد، وتنفرد بالغلاف الخلفي طغرة[31] السلطان مكتوب داخلها وصف له بأنه «أمير المؤمنين.. خادم الحرمين الشريفين.. ظلّ الله في العالم.. شاهنشاه معظم». وكما هي الحال في جميع الكتب الصادرة حديثًا في ما يخص عبد الحميد، يذكر الكتاب أن «السلطان كان يقضي أوقاته الخاصة في دراسة الدين»، مضيفًا أنه «درس علوم الطبيعة، وكان له شغف خاص بالنجارة وركوب الخيل». والغريب أن الكتاب اعتبر أن «إعلان الدستور» في عام 1876 هو «بدء المصائب». وينقل

(29) ساطع الحصري، **البلاد العربية والدولة العثمانية** (بيروت: دار العلم للملايين، 1965)، ص 644 وما يليها.

(30) عمر فاروق يلماز، **السلطان عبد الحميد الثاني المفترى عليه: دراسة من خلال الوثائق،** ترجمه عن التركية طارق عبد الجليل (القاهرة: دار نشر عثمانلي، [2000]).

(31) الطُغراء والطُغرى - جمع طُغراءات وطُغريات - علامة كانت تُرسم على المناشير والمسكوكات السلطانية. والعامة تسميها الطُرّة. يُنظر: **المنجد في اللغة والأدب والعلوم،** ط 33 (بيروت: دار المشرق، 1991).

المؤلف عن عبد الحميد في إحدى خواطره أنه «لو استمرت المشروطية (أي حكم الدستور عام 1876)، لتمزقت الدولة إربًا إربًا».. والأغرب من ذلك أن المؤلف، وهو تركي، وافق عبد الحميد على رفضه ما جاء في الدستور من «الاعتراف بلغات القوميات الأخرى لغات رسمية». ونحن نسأل كيف يسمح «خليفة المسلمين» لنفسه بعدم الاعتراف باللغة العربية، وهي لغة القرآن الكريم، في دولة يحكمها باسم الإسلام ويشكّل العرب فيها نسبة كبيرة من «رعاياها»؟

يرى المؤلف في تبرير تعليق السلطان للدستور أن هذا الدستور أُعدَّ «دون مراعاة لظروف البلد، ولم يكن بالإمكان تطبيقه». ويبدو أنه يجهل سيرة الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب، مؤسس الدولة العربية، في تعامله مع الناس وقبوله النقد والأخذ بالآراء الصائبة في حوادث كثيرة معروفة في التاريخ العربي.

يتوسع المؤلف في إيراد أقوال عبد الحميد في تبرير تجميد الدستور ومجلس المبعوثان، موجهًا سهام هجماته إلى مدحت باشا، واضع الدستور. ولا يفوته أن يغمز من قناة جمال الدين الأفغاني، «رجل الإنكليز»، بحسب زعمه.

- **السلطان عبد الحميد الثاني بين الإنصاف والجحود**[32]

يرى مؤلف هذا الكتاب محمد الهلالي أن «القوى الماسونية والصهيونية واليهودية التي شوّهت سمعة السلطان عبد الحميد، رفعت سمعة مدحت باشا إلى عنان السماء». وينقل المؤلف عن غيره، ومنهم عبد الله التل الأردني، قوله إن «مدحت باشا كان يهوديًا ادّعى الإسلام نفاقًا...». ويتحدث الكتاب عن «الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام». ولا يأخذ المؤلف بأقوال من وصفوا السلطان عبد الحميد بالمستبد، من أمثال توفيق برو وجلال يحيى وقدري قلعجي وصاحب **المنجد في الأعلام**، جرجي زيدان... وغيرهم. وينفي عن السلطان عبد الحميد صفة الاستبداد، وهو بعيد عنها «بُعد الثرى عن الثريا»، بحسب تعبيره.

---

(32) محمد مصطفى الهلالي، **السلطان عبد الحميد الثاني بين الإنصاف والجحود** (دمشق: دار الفكر، 2004).

في رأي الهلالي أن «السلطان عبد الحميد شجّع العلم وأنشأ المرافق العامة. وينفي الشبهات والافتراءات والأكاذيب» التي روّجها كثيرون ضد السلطان. وليس غريبًا أن يدافع الكتاب عن إلغاء السلطان للمشروطية[33]، وهو يتحدث بإسهاب عن «تآمر الدول الأجنبية على السلطان»[34]، كما يتوسع في دور اليهود الماسونيين في الانقلاب العثماني في عام 1908، منتقدًا، وبحدة، قادة الانقلاب من جمعية الاتحاد والترقي.

هذا الكتاب - كغيره من الكتب الصادرة حديثًا وديدنها الدفاع عن عبد الحميد - يلقي الأضواء على موقف السلطان الرافض للاستيطان اليهودي في فلسطين، معتبرًا هذا الرفض سبب خلعه عن الحكم.

- مذكرات عبد الحميد[35]

باستثناء الإشارة إلى أن رأس المال الأوروبي غزا الدولة العثمانية التي تحولت في عهد عبد الحميد إلى دولة نصف مستعمَرة لكلٍّ من ألمانيا وفرنسا وبريطانيا، لن نعلّق، بل سنكتفي بما جاء في تقديم مؤسسة الرسالة في الفقرتين التاليتين:

«... ولذلك سنجد السلطان عبد الحميد الثاني رحمه الله في خواطره السياسية جاهدًا في كشف تآمر هذا الثالوث المجرم الدول الأوروبية الصليبية[36]

(33) أي الدستور المعلن في عام 1876.

(34) وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن الدول الأوروبية لم تكن موحدة الرأي في الموقف من تقاسم تركة الرجل المريض. وبعضها، كألمانيا القيصرية، شدّ من عضد السلطان عبد الحميد تعبيرًا عن مصالح الرأسمالية الاستعمارية الألمانية المنافسة للرأسماليتين الفرنسية والبريطانية.

(35) كتب السلطان عبد الحميدد مذكراته بعد خلعه عن العرش في عام 1909 وقبل وفاته في عام 1918 في أحد قصور اسطنبول النائية. يُنظر: **مذكرات السلطان عبد الحميد**، ترجمة وتقديم محمد حرب، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986).

(36) الدول الأوروبية التي تنافست على تقسيم الدولة العثمانية لم تكن دولًا صليبية، بل كانت دولًا استعمارية تحركها مطامع الشركات الرأسمالية الاحتكارية. وكانت ألمانيا المسيحية وقيصرها غليوم الثاني من الأصدقاء الحميمين للسلطان عبد الحميد. ولم يكن الدافع الديني (الذي يسمّونه صليبيًا) سببًا في تقاسم أملاك «الرجل المريض»، بل مطامع الشركات الرأسمالية الاحتكارية، المندفعة لتقاسم مناطق =

والحركة الصهيونية ودعاة القومية العنصرية»[37]؛ «... وظهر للمسلم المتبصر أن الرجل كان صادقًا في عقيدته، مخلصًا لأمته، جادًّا في الدعوة إلى النهضة والإصلاح»[38].

- السلطان عبد الحميد الثاني: السلطان الذي خسر عرشه من أجل فلسطين[39]

المعروف عن إصدارات مكتبة مدبولي، ناشرة الكتاب، تميُّزَها بالرصانة ونشر الكتب ذات الطابع التنويري. ولهذا نجد في كتاب رفيق شاكر النتشة لغة تختلف نسبيًا عن الكتب السابقة التي تريد إضفاء الصراع الديني على عملية خلع عبد الحميد، في حين أن النتشة يستخدم تعابير تضفي على عملية الخلع الطابع الاقتصادي الاستعماري، مع الإشادة بموقف عبد الحميد الرافض الاستيطان. وننشر في ما يلي ما جاء في كتابه بشأن رفض السلطان الاستيطان اليهودي في فلسطين:

«بتاريخ 18 حزيران [يونيو] 1896 سافر هرتزل إلى الأستانة لإقناع السلطان بالهجرة اليهودية وشراء الأراضي مقابل المساعدات والهبات المالية للدولة العثمانية. لكن السلطان بلّغ وسطاء هرتزل رفضه لهذه المحاولات... وبعد انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول في عام 1897 تكررت محاولات هرتزل دون جدوى... وفي لقاء شخصي لهرتزل مع السلطان عبد الحميد في 18أيار

= النفوذ في العالم وليس في الدولة العثمانية فحسب. ونشير هنا إلى أن الوثائق العربية القديمة أطلقت على الحروب الصليبية اسم «حروب الفرنجة»، وفي هذا إشارة إلى أن حروب الفرنجة كان لها دوافع اقتصادية واضحة المعالم.

(37) لم توضح مؤسسة الرسالة مَنْ المقصود بدعاة القومية العنصرية، هل هم الأتراك الاتحاديون أم القوميون العرب الذين طالبوا باللامركزية والحياة الدستورية التي عطّلها عبد الحميد... أم هم الطرفان معًا.

(38) وهذا علمه عند الله والوقائع التاريخية التي يبدو أن مؤسسة الرسالة لم تُكلِف نفسها بدراستها.

(39) رفيق شاكر النتشة، **السلطان عبد الحميد الثاني وفلسطين: السلطان الذي خسر عرشه من أجل فلسطين**، ط 5 (القاهرة: مطبعة مدبولي، 1990).

[مايو] 1901 رفض السلطان رفضًا باتًّا مطالبة هرتزل بإيجاد ملجأ لليهود في فلسطين مقابل تصفية الديون العثمانية...».

هكذا، أصبح السلطان عبد الحميد، كما ذكر النتشة، هدفًا للمؤامرات الاستعمارية والصهيونية. ويلقي النتشة الأضواء على دور الماسونية ويهود الدونمة في نشاط تركيا الفتاة ووريثتها جمعية الاتحاد والترقي في سبيل إطاحة السلطان عبد الحميد. لكن النتشة لا يعتبر دور الماسونية ويهود الدونمة عاملًا وحيدًا من عوامل إسقاط عبد الحميد بل يسلّط الضوء أيضًا على دور النفط، وينفرد باستخدام تعبير «مؤامرات الدول الاستعمارية» لإزاحة السلطان عبد الحميد.

إضافة إلى الكتب التي أوردنا ما استطعنا الوصول إليه في مكتبة الأسد في دمشق، ثمة عشرات المقالات المنشورة في الصحف والمجلات، التي تولّت أمر تبييض صفحة عبد الحميد وحكمه الاستبدادي، متمترسة وراء موقفه من قضية الاستيطان اليهودي.

سنقصر الحديث على مقالة لرياض نعسان آغا كان قد نشرها في **الاتحاد** الإماراتية في 9 أيار/ مايو 2008، وكان في حينها وزيرًا للثقافة في سورية[40]، تحت عنوان: «السلطان عبد الحميد... وقضية فلسطين».

ذكر نعسان آغا أن مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية في اسطنبول، «إرسيكا»، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، عقد مؤتمرًا دوليًا في 7–10 أيار/ مايو 2008 دار حول «الدستور العثماني في الذكرى المئوية لإعلانه»، وأنه دُعِي إلى حضور هذا المؤتمر، حيث ألقى كلمة وردت فيها الفقرة التالية: «وقد بات السلطان عبد الحميد في أدبياتنا العربية رمزًا للظلم والتخلف الذي عانى منه العرب في العهد العثماني، فهذا نزار قباني يستخدم اسمه وعهده على لسان امرأة تخاطب الرجل الذي لا يعبأ بحقوقها فيقول:

---

(40) المعروف عن نعسان آغا اتجاهه «الإسلاموي»، ولهذا اختاره النظام، بحسب تقديرنا، ليكون حلقة وصل مع الآخرين.

'يا وارثًا عبد الحميد، والمتكى التركي، والنرجيلة الكسلى تئن وتستعيد... إلخ'. لكنني على صعيد شخصي كنتُ أشعر بضرورة إنصاف موقف معروف للسلطان عبد الحميد هو جدير بأن يشير العرب والمسلمون إليه في أدبياتهم، وهو موقفه من خطة اليهود بقضم فلسطين وإنشاء دولة يهودية فيها».

- نقل حرفي (أو إيضاح) لجُمَلْ مما جاء في الكتب المدافعة عن السلطان عبد الحميد والمبررة استبداده:

• تاريخ عبد الحميد «صفحة ناصعة من الجهاد والإيمان».

• يكثر الحديث عن «تقوى السلطان وورعه»، وهو «يقضي أوقاته في دراسة الدين».

• «تمتع السلطان بصفات قيادية فذّة».

• «جعل قضية الإسلام همه الأول».

• سعى لـ «إنقاذ الدولة من براثن الأعداء» و«المستعربين في الداخل».

• تتوسع الكتب في توجّه السلطان نحو «الدعوة الإسلامية» و«الجامعة الإسلامية» وهو «خليفة المسلمين».

• الهجوم على مدحت باشا، ووصل الأمر إلى أن مؤلف أحد الكتب اتهمه بأنه يهودي تظاهر بالإسلام.

• الغمز من قناة جمال الدين الأفغاني واتهامه بأنه «رجل الإنكليز».

• تأكيد أكثر الكتب أن «السلطان خسر عرشه من أجل فلسطين».

• كان لليهود، وتحديدًا يهود الدونمة والماسونية، الدور الأساس في خلع عبد الحميد، بسبب موقفه الرافض للاستيطان اليهودي في إثر محاولات هرتزل المتكررة.

• يجري الحديث أحيانًا على أن عهده «عهد صحوة الرجل المريض».

وكان للخيال والفانتازيا دورهما في سرد أسباب إزاحته، وتحديدًا ليلة خلع السلطان.

• تضخيم دور العوامل الخارجية في أسباب انهيار عبد الحميد وخلافته. كما يجري تبرير الاستبداد بمفاعيل العوامل الخارجية.

• تَجَنُّبْ الحديث عن الاستبداد وتعليق الدستور وتشتيت مجلس المبعوثان، وغير ذلك من أعمال لا تتعرض لها الكتب أو تمرّ بها مرور الكرام.

• دستور 1876 في رأي بعضهم «لم يراع ظروف البلد»[41]، ووصل الأمر ببعضهم الآخر إلى اعتبار «دستور 1876 هو بدء المصائب»! (يلماز).

• صمتت جميع الكتب عن السياسة المالية في عهد السلطان عبد الحميد، وكيفية جباية الأموال وصرفها.

• تجنّبت جميع الكتب البحث في العلاقات الإقطاعية السائدة، وتَحَوّل عبد الحميد إلى أكبر إقطاعي في السلطنة (أراضي الجفتلك).

• مؤلفو هذه الكتب، في ما عدا النتشة، لا يتتبعون بالدراسة الغزو الاستعماري للدولة العثمانية ووضع الرأسمالية فيها.

- السلطان عبد الحميد في شعر نزار قباني

نزار قباني، الشاعر الدمشقي الذي غزا بقصائده قلوب عشرات الألوف من الشبان والشابات في العالم العربي، عكس في قصيدته «أوعية الصديد» ما كان شائعًا عن الحياة الخاصة للسلطان عبد الحميد وراء جدران قصر يلدز وسط محظياته وخليلاته وجواريه. وليس هدفنا هنا إثبات أو نفي ما كان يشاع عن حياة السلطان الخاصة التي لم تكن تختلف عن حياة أجداده لناحية اقتناء الجواري وسهر الليالي... المُهم أن نزار قباني استخدم اسم عبد الحميد وعهده على لسان فتاة غرر بها شاب ثمّ تنكّر لها. وهي تصفه بأشنع النعوت: صغير

(41) وكأنه محكوم بالاستبداد على البلاد العثمانية إلى يوم الدين.

النفس، ثور طريد، سفاح، قرصان... وغير ذلك. وهذا الشاب الحامل لهذه الصفات هو من ورثة عبد الحميد والسائرين على خطاه في الميدان الجنسي واستباحة السبايا الصبايا. ومما نظمه نزار:

يا وارثًا عَبْدَ الحَميدْ

والمتكّى التَرْكيُّ

والنَرْجيلَةُ الكَسْلى تَئِنُّ وتَسْتَعيدْ

والشركسيَّات السَبَايا حَوْل مضجعه الرَغِيد

يسقُطْنَ فوق بساطهِ.. جيدًا فجيدْ

وخليفةُ الإسلام، والمِلكُ السعيدْ

يَرْمي، ويأخُذُ ما يُريدْ

لا.. لم يَمُتْ عَبْدُ الحميدْ

فلقَدْ تَقَمّصَ فيكُمُ عَبْدُ الحميدْ.

الفصل الحادي والعشرون

الحجاب في سورية القرن العشرين[1] وعلاقته غير المنظورة بالأحزاب السياسية[2]

(1) الحديث عن الحجاب في كتاب يبحث في الأحزاب السياسية ينبع من رؤية المؤلف أن عودة الحجاب في أواخر القرن العشرين تحمل في كثير من جوانبها موقفًا حزبيًا بامتياز. وهي، أي عودة الحجاب، من تجليات الإسلام السياسي وسعي جدّيّ لدفن عصر النهضة العربية والتنوير.. ويرى بعضهم أن عودة الحجاب هي تعبير عن قصور الشرق الإسلامي عن اللحاق بركب الحضارة الغربية. وفي هذه الحالة، فإن الرجوع إلى الوراء والاحتماء بالحجاب هما من قلاع الدفاع عن الهوية وتبرير التخلف الحضاري بإخفاء الرأس في الرمال، كالنعامة. ويجد أنصار العودة إلى الحجاب في مثالب الحضارة الغربية وسلبياتها، خصوصًا الحرية الجنسية وأفلام الخلاعة وغيرها، حجّة لتبرير العودة إلى الحجاب. ولا حاجة إلى القول إنَّ شركات تسويق الأفلام الجنسية والنظرة الرأسمالية المتطرفة إلى المرأة كسلعة من سلع السوق الرأسمالية هي أحد أسباب هذا الجنوح والشطط الجنسي... هذا مع الاعتراف بأن لكل امرأة الحق في ارتداء اللباس الذي تريده من دون خدش الحياء من جهة، وبما يتلاءم مع عملها ومتطلبات الحياة العصرية من قيادة السيارة وسواها من جهة أخرى.

(2) لن يتعرّض هذا الفصل لوضع الحجاب ومشروعيته من الناحية الدينية، والجدال الدائر بين الداعين إلى الحجاب والرافضين له، إلا بمقدار علاقة الحجاب بالحياة السياسية وانعكاساتها في ارتداء الحجاب أو الدعوة إلى السفور. وبمعنى آخر لن يكون هذا الفصل بعيدًا عن الحياة السياسية الحزبية لسورية في القرن العشرين.

وسيتناول هذا الفصل: التعريف بالحجاب كظاهرة تاريخية سياسية ولن يتعرض للجانب الديني إلا لمامًا وبمقدار علاقته بالحجاب من منظور سياسي؛ عرض لحركة تحرير المرأة في مصر في مستهل القرن العشرين والآراء المتعلقة بالموضوع من مفكرين مصريين، وتأثر بلاد الشام بمصر؛ الحجاب فالسفور ثم العودة إلى الحجاب، وما رافق ذلك من ردات فعل.

أولًا: الحجاب في التاريخ الإسلامي

الحجاب في الثقافة الإسلامية هو لباس يستر جسد المرأة. وهو أحد الفروض الواجبة على المرأة في شرائع معظم المذاهب والفرق الإسلامية. وهناك إجماع من علماء الدين الإسلامي على وجوب ارتداء المرأة الحجاب، وإن كانوا يختلفون في هيئته؛ فمنهم من يرى أن على المرأة ستر جميع جسدها، بما فيه الوجه والكفان، بينما يرى أغلبهم جواز كشف الوجه والكفين[3]. وعلى الرغم من ذلك، تجدر الإشارة إلى ظهور تيار يعارض الحجاب بدعوى أنه ليس فرضًا بل هو عادة. وهناك دول تمنع أو تقيد ارتداء غطاء الرأس، أو ما يعرف بالحجاب. ولا بدّ من الإشارة إلى أن المذاهب الإسلامية في سورية، كالعلويين والدروز والإسماعلية، لا تقرّ بالحجاب، وتسير نساء هذه الطوائف وفق الأزياء السائدة في الريف. أما المسيحيون، فكانت نساؤهم قبل التأثر بالغرب يرتدين ثيابًا قريبة من الحجاب حفاظًا على سلامتهن. وفي بعض المناطق الإسلامية المتشددة، كانت المرأة المسيحية ترتدي الحجاب كنساء الإسلام، كما كانت الحال في حماة وعربين من ريف دمشق.

أما النقاب، فإنه الساتر الذي يستر الوجه، وهو منتشر في اليمن ودول الخليج. والنقاب فريضة عند الأئمة أبو حنيفة والشافعي وابن حنبل، ولا يرى الإمام مالك أنه فريضة. وثمة أئمة ترى أيضًا أن الوجه ليس عورة[4].

---

(3) نقلًا عن: «مادة حجاب» على شبكة الإنترت. والمادة المكتوبة تستند إلى العلماء المسلمين المشهورين أو تنقل عنهم.

(4) المرجع نفسه.

يحرص الحجاب الشرعي على تغطية الشعر من دون الوجه واليدين، على عكس النقاب الذي يؤكد تغطية الوجه والكفين. وهو موروث ثقافي كان موجودًا في كثير من الحضارات القديمة قبل الإسلام. وكان لمسألة التفريق بين الجارية والحرة دور في التمييز في ملبس كلٍّ منهما. ومع تزايد عدد الجواري في العهد العباسي، انتصر التيار الفقهي الداعي إلى ترسيخ شرعية الحجاب في أمرين: حجب المرأة في البيت، وستر جسدها كله، كلباس إسلامي. وساهم النظام السلطاني العسكري للسلاجقة والمماليك والعثمانيين في الانتصار المطلق لعهد الحريم، والفصل بين الرجال والنساء، وغلبة المفهوم السلطاني في السيادة المطلقة للرجل الحر، مع سلوكية تسلطية تماشيًا مع مفهوم ذلك العصر المنغلق على نفسه، وعلى ما أفرزه من أفكار وسلوك وقوانين.

هكذا، استمر معظم الشعوب العربية والإسلامية في إجبار النساء في الأغلب على التحجب والمكوث فى البيت، بمجرد أن تظهر عليهن علامات الأنوثة. وكان ذلك سائدًا في المدن والفئات الميسورة في الريف. أما الأغلبية الساحقة من الفلاحين الفقراء والبدو، فلم تسر مع الحجاب وعزل المرأة في البيت، لضرورة العمل الزراعي والرعوي، وحاجتها إلى اليد العاملة النسوية. وكانت الفلاحة أو البدوية تعمل يدًا بيد مع الرجل، وتساهم في الإنتاج بقوة.

ثانيًا: الدعوة إلى تحرير المرأة وانتشار السفور في مصر

بدأ عصرا النهضة العربية والتنوير الإسلامي يدقان أبواب المجتمعات العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر، وكان من مظاهر النهضة العربية الدعوة إلى تحرير المرأة وإخراجها من القمقم الذي وُضعت فيه قرونًا طويلة. ومع ذلك العصر، تبلور تيار تحرير المرأة في أوساط المتنورين المسلمين، ما دفع قاسم أمين، وبتوجيه من محمد عبده، إلى إصدار كتاب **تحرير المرأة** في عام 1899. وأعلن الكتاب بجرأة أن حجاب المرأة السائد ليس من الإسلام، وأن الدعوة إلى السفور ليست خروجًا على الدين. ولقيت دعوة تحرير المرأة تأييدًا من شخصيات مصرية مهمة كسعد زغلول وأحمد لطفي السيد.

جاءت ثورة 1919 الوطنية (بتحالف المسلمين والأقباط) واشتراك النساء بقيادة هدى شعراوي فيها، في تظاهرة 20 آذار/ مارس 1919 لتفتح الطريق أمام الحركة السياسية للمرأة والدخول في معركة السفور والحجاب من أبوابها الواسعة. وكان لسعد زغلول، قائد حزب الوفد وزعيم الحركة الوطنية المصرية، دور في دفع معركة تحرير المرأة نحو النصر؛ إذ دعا النساء اللواتي يحضرْنَ خطبه إلى رفع النقاب عن وجوههن، ففعلن. وتميزت عشرينيات القرن العشرين في مصر بسير مثقفيها على خطى النهضة والتنوير. فنشرت الكاتبة نظيرة زين الدين في عام 1928 كتابها **السفور والحجاب** الذي أثار بين أنصار السفور وأنصار الحجاب حينذاك سجالًا طويلًا في المجتمع[5]. كما كان لمثقفي مصر التنويريين دور في معركة السفور والحجاب في الربع الثالث من القرن العشرين؛ إذ دخلوا بجرأة وعلمية في موضوع موقف الإسلام من الحجاب[6].

ثالثًا: العودة إلى الحجاب في مصر مع التراجع النهضوي

على الرغم من اجتهادات المتنورين المسلمين هؤلاء، انتصر الحجاب

---

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع نفسه. ونقتطف بعض ما تناوله هؤلاء الرواد: يرى سيد القمني أن الآيات القرآنية أمرت المرأة الحرة في زمن البعثة بتغطية صدرها كعلامة تميز المرأة الحرة من الأمة، فلا تتعرض للتحرش أو الأذى. واستشهد على ذلك بحادثة ضرب عمر بن الخطاب إحدى الجواري لأنها أخفت صدرها بخمار. والمفكر الإسلامي جمال البنا يدلي برأيه قائلًا: لا يوجد في القرآن ولا في السنّة ما يُعرف اليوم بالحجاب، مؤكدًا أن الخمار الذي كانت النساء يرتدينه في ذلك الوقت هو زي تقليدي وعادة اجتماعية، وما جاء في القرآن الكريم - بحسب رأيه - هو أمر بتغطية فتحة الصدر وليس فرض الخمار. ويرى أحمد صبحي منصور أن ضرب الخمار على الجيوب يقصد به تغطية الصدر، ويضيف إلى ذلك أن إدناء الجلباب الوارد في القرآن يعني تغطية الساقين. أما محمد سعيد العشماوي، فهو في كتابه **حقيقة الحجاب وحجية الحديث** مع الرأي القائل إن آية الخمار تأمر بتغطية الصدر. أما آية الحجاب، فيقول بشأنها إنها موجَّهة إلى أمهات المؤمنين خصوصًا. والحجاب المقصود ليس ملبسًا وإنما ساتر يفصل بين زوجات الرسول ومن يسألهن متاعًا، حيث لا ترى كل واحدة من هؤلاء وأولئك منهن الأخرى. ويضيف إلى ذلك أن علة إدناء الجلابيب المذكورة في سورة الأحزاب هي التمييز بين الحرائر والإماء. يُنظر: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ**﴾ [الأحزاب، 59].

على السفور انتصارًا كاسحًا في العقد الأخير من القرن العشرين، في كل من مصر وبلاد الشام... وغيرهما. ولأسباب كثيرة تعرضنا لها في فصول سابقة، بدأ عهد الانحسار النهضوي مع هزيمة 1967 وتراجُع الحركة الوطنية العربية، وغياب الناصرية، ليضع مصر والعالم العربي في دائرة التيارات السلفية التي انتعشت في سبعينيات القرن العشرين وأرجعت أسباب هزيمة 1967 إلى الابتعاد عن الدين وتقوى الله. وجاء الرئيس أنور السادات مرتديًا عباءة الدين ومستندًا إلى القوى الدينية المتزمتة ليسدد ضربات موجعة إلى التيارات النهضوية. ومع صعود الإخوان المسلمين في مصر واحتلالهم حقول العمل الاجتماعي والفكري، انتشرت بكثرة الكتب الدينية المتحجرة، وعادت الدعوة إلى حجب المرأة، وبدأ انتشار الحجاب وإطلاق اللحى في الانتشار بما يذكّر بعودة المجتمع إلى عصر ما قبل النهضة وبالحنين إلى زمن بني عثمان.

تفاقمت هذه الظواهر بهجوم الدولار النفطي ومساهمته في الدعوة إلى السلفية، وخيارات صحراء شبه الجزيرة العربية، والنظر بفخر إلى الأنموذج الخليجي الثقافي المبرهج بالسلوكية البدوية من جهة وبالتحديث (وليس الحداثة) البرجوازي الأوروبي والأميركي من جهة أخرى.

تدعّم هذا المشهد في عام 1979 بانتصار الثورة الخمينية التي أعطت زخمًا هائلًا للتيارات الإسلامية بجميع ألوانها وطيوفها، لتصب الزيت على نيران التطرف، ملحقة أضرارًا مضاعفة بحرّية المرأة وحقها فى اختيار أسلوب حياتها، بعد أن فرضت السلطات الخمينية «الشادور» على النساء، مشددة من قبضة استخبارات «الباسيج» على المجتمع وعلى المرأة التي عاشت عهد السفور أيام الشاه. وفي جنوب لبنان والبقاع، حيث كان الشيعة في طليعة القوى العربية التحررية المتنورة، أخذ الحجاب الفارسي يرخي بظلاله السوداء على أكثرية النساء، ولا سيما في الجنوب. وفي المقابل، جاء انتصار طالبان في الحرب الأفغانية وانتعاش الوهابية مع عائدات النفط ليشعل النار في هشيم المجتمعات السنّية ويدفع بعدد من قطاعاتها نحو التزمّت والانغلاق في ميادين عدة، وفي مقدمها الالتزام بارتداء النقاب ومنع المرأة من مصافحة الرجل أو الجلوس في التجمعات العامة المختلطة.

النقاب ظاهرة جديدة حلّت في الأقطار العربية المتقدمة حضاريًا، وثمة اختلاف كبير بين المحجبة والمنقبة في النواحي المختلفة. وظاهرة انتشار النقاب وما يلحق بها من ظواهر ارتجاعية دفعا شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي إلى إعلان أن النقاب لا علاقة له بالدين الإسلامي، وأنه دخيل على الثقافة المصرية. وأصدر طنطاوي قرارًا شفويًا بمنع النقاب داخل المعاهد الأزهرية. كما قررت خمس جامعات مصرية منع المنقبات من الإقامة في سكن الطالبات، فاحتججن على هذا القرار(7).

قبل ذلك، كانت العاصفة قد هبّت على وزير الثقافة المصري لقوله إن الحجاب يُعَدُّ ارتدادًا إلى الخلف، فنواب الإخوان المسلمين وعدد من نواب الحزب الوطني الحاكم دعوا إلى تشديد النكير على وزير الثقافة المعروف بمواقفه التنويرية. وساد الرأي القائل: إن الفتاة غير المتحجبة خارجة على الدين؛ فالحجاب يملأ منذ العقد الأخير من القرن العشرين الفضاء الاجتماعي العام في كلٍّ من مصر وبلاد الشام وغيرهما، متزامنًا مع التراجع النهضوي العربي وصعود الإسلام السياسي.

رابعًا: الحجاب يعود إلى سورية منتصرًا في الربع الأخير من القرن العشرين

تأخرت الدعوة إلى السفور في بلاد الشام، مقارنة بالدعوة في مصر، مدة ثلاثة عقود. ولم يشهد الشارع الدمشقي سفور النساء وإن كان بصورة محدودة إلا في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين. ولم تكن نادرة، كما ذكرت الصحف، حالة تلطيخ وجه المرأة السافرة بمواد كيماوية تشوه وجهها. ولم يبدأ السفور يحتل مواقع في أوساط الفتيات المتعلمات إلا في أوخر أربعينيات القرن العشرين. وعامًا بعد آخر، أصبح السفور السمة الغالبة لمعظم الفتيات المتعلمات في خمسينيات القرن العشرين. ومع ذلك، كان الحجاب المعروف بـ «الملاية» يغطي مساحة واسعة من الشارع النسائي. وعندما قامت الجمهورية

(7) المرجع نفسه.

العربية المتحدة في عام 1958، وأخذت الفتيات المصريات السافرات يتوافدن بأعداد كبيرة لزيارة سورية، ساد نوع من الاستهجان في الأوساط المدينية المحافظة. ولم يحتل السفور موقعًا عاليًا في أوساط الفتيات المسلمات السنّيات إلا في ستينيات القرن المنصرم، وأصبح السفور في سبعينيات ذلك القرن الظاهرة الواضحة في المدارس والجامعات.

مع بدء الانكسارات في صفوف النهضة العربية وبداية بروز أزمة الحركة الوطنية العربية، عاد الحجاب يطلّ برأسه من جديد في المدارس والجامعات. لكن مقاومة الحكم البعثي للحجاب خلق حالة من التوتر هنا وهناك، وكان من السهل التغلب عليها في بداية الأمر. ومع ذلك، كانت موجة ارتداء الحجاب تكتسح مواقع جديدة، وهذا ما حمل القائمين على سرايا الدفاع بقيادة رفعت الأسد إلى استخدام القوة لمنع الحجاب، فنزلت إلى الشوارع الرئيسة في دمشق مجموعات من فتيات «سرايا الدفاع» وأخذن يطْلبْنَ من الفتيات المتحجبات رفع غطاء الرأس عن شعورهن. لكن القيادة، وبتوجيه سريع ومباشر من رئيس الجمورية حافظ الأسد، أوقفت هذه الحملة الرعناء المتهورة والمعبّرة عن سلوكية ذات طبيعة «انكشارية». ولا حاجة إلى القول إن حزب البعث العربي الاشتراكي العلماني كان منذ تأسيسه من أنصار السفور، لكنه لم يفكر بطبيعته المدنية النهضوية في استخدام القوة لمنع الحجاب.

كما في مصر، أخذ الحجاب في سورية يتغلّب تدريجًا على السفور، لا بوسائل القمع بل نتيجة عوامل كثيرة أشرنا إليها في ما يتعلق بتراجع النهضة العربية.

أذكر أنني كنت في شتاء عام 1981 في جولة دراسية ميدانية في مديرية مالية دمشق. فلفتني في ذلك الحين أن الموظفات السنّيات المتقدمات في العمر كنَّ سفورًا، في حين أن معظم الموظفات الشابات السنّيات كنَّ يلبسن «الحجاب الشرعي»، على عكس ما كان عليه الأمر في خمسينيات القرن العشرين، حين كانت الفتيات يخرُجن سافرات والمتقدمات في السن لا يزلن يلبسن «الملاية».

عندما كنت في تسعينيات القرن العشرين ألتقي معارفي من ذوي الميول الليبرالية، كنت أسمعهم يتحدثون عن ارتداء بناتهم الحجاب الشرعي طواعية، وأحيانًا من دون إرادة الأهل. ومضى زمن كانت البنت في العائلات المنفتحة ترتدي الحجاب الشرعي وأمها تسير إلى جانبها سافرة. وبعد مدة تطول أو تقصر تلبس الأم الحجاب الشرعي طوعًا أو تحت ضغط المجتمع. والضغط هنا معنوي، ولم تجر في سورية، بحسب علمنا، حادثة عنف واحدة لإجبار الفتاة على ارتداء الحجاب الشرعي، لكن في حال قررت الفتاة السافرة ارتداء الحجاب، تقام لها حفلة ابتهاجًا بـ «هداية الله لها».

أذكر أن أحد أصدقائي في بلدتنا ديرعطية رجاني أن أتحدث إلى ابنته لإقناعها بعدم ارتداء الحجاب. ولجوء الصديق إليّ مرده أن ابنته كانت معجبة بالمحاضرات التي كنت ألقيها في المركز الثقافي، وبسبب هذه الدالّة يمكنني، بحسب رأيه، أن أقنعها بما فعلت أختها التي أعلنت أنها لن ترتدي الحجاب. طبعًا لم أقم بالمهمة، وأقنعت الوالدين بتركها تتصرف بحسب قناعتها، لأن لظاهرة الحجاب المنتشرة في تسعينيات القرن العشرين دوافعها الكثيرة، وحديث الإقناع لا يجدي نفعًا.

لا شك في أن الحجاب يعود على الفتاة بمكاسب، منها نظرة المجتمع المتدين إليها نظرة تقدير واحترام، وارتفاع فرص الزواج أو التوظف، إضافة إلى أن الحجاب وسيلة من وسائل حماية الفتاة من التحرش والوقاية من عاديات الزمن. والحجاب من هذا المنظور سلاح تحافظ به الفتاة أو المرأة على أمنها من جهة، وهو أداة لحرية حركتها ودفع الظنون عنها من جهة أخرى. وبحسب علمي، لا تزال دراسة أسباب اختيار المرأة طواعية، أو تحت ضغوط اجتماعية، ارتداء الحجاب شبه معدومة. ومن وسائل البحث للوصول إلى نتائج في هذا الميدان تخصيص نساء محجبات ومؤهلات علميًا للقيام بدراسات ميدانية في هذا الشأن. ورب قائل إن نشاط الداعيات، كالقبيسيات وغيرهن، وتأثير الفضائيات الدينية وغيرها هي السبب في انتصار الحجاب على السفور. ومع الاعتراف بأهمية هذه الوسائل الدعائية، فإن لشيوع الحجاب أسبابًا أخرى

متعلقة بالمرحلة التي يمرّ بها العالم العربي، وكذلك الإسلامي، وهذا ما سبق أن أشرنا إليه مرارًا.

مع أن ارتداء الحجاب مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتراث الإسلامي وبالعمق التاريخي المجتمعي، فإن انتصار السفور في المجتمعات العربية المتقدمة في منتصف القرن العشرين دليل واضح على أن للمرحلة الزمنية التي يمر بها المجتمع دورًا مهمًّا في دفع النساء نحو الحجاب أو السفور، ولا يقتصر الأمر على الروادع أو الحوافز الدينية. وفي هذا الصدد، نسوق الواقعة التالية: في صيف 1933 نظمت مدرسة دوحة الأدب للإناث في دمشق رحلة مدرسية إلى فرنسا لمدة شهر. شاركت في الرحلة ثلاثون فتاة مع معلمتين للإشراف عليهن. جميعهن كنّ يلبسن الملاية عندما انتقلن بالقطار من دمشق إلى بيروت ومن ثمّ إلى الباخرة للسفر إلى مرسيليا. وبعد أن ابتعدت السفينة عن ميناء بيروت مسافة قصيرة، خلعت كلٌّ منهن حجابها، وكنّ حريصات على تصفيف شعورهن طوال الرحلة، والسير في شوارع المدن الفرنسية وهنّ سافرات. وبعد أن عادت بهنّ الباخرة في رحلة الإياب واقتربت من ميناء بيروت، سارعن إلى ارتداء الحجاب «وكأن شيئًا لم يكن»، ثم عدْنَ إلى دمشق وهن يتحدثن بفخر همسًا لرفيقاتهن عما جرى[8].

ذكريات طالبات أربعينيات القرن العشرين تعكس مشاعر الفتيات الفياضة إزاء الشباب ورغبتهنّ في الانطلاق والتحرر من الملاءة. وكثيرًا ما وقعت فتيات في حب أستاذهنّ، متخيلات من ورائه فتى أحلامهن[9]. ومع الصعود

(8) استقيتُ هذه المعلومة من ابنتَيْ تقي الدين مؤيد العظم في أثناء التقائي بهما في منزلهما في دمشق بتاريخ 5 آذار/ مارس 1987، بهدف جمع المعلومات من أجل إصدار كتاب **عبد الرحمن الشهبندر**، كون زوجة الشهبندر شقيقتهما، وهي أيضًا بنت تقي الدين مؤيد العظم.

(9) يُنظر، كمثال: نزيهة حمصي، **الجنة الضائعة: مذكرات نزيهة الحمصي، حرم أكرم الحوراني** (دمشق: مكتبة السائح، 2003). واللافت أن أكرم وزوجته نزيهة لم يعترفا بتعبير «الحرم». وقد عمِلْتُ مع الحمصي في غرفة واحدة في مديرية البحوث في وزارة التربية. وكانت الغرفة تضمّ خمسة باحثين، وكثيرًا ما كانت الحمصي تبوح بأسرار عمل زوجها القابع آنذاك في باريس، وتتوقف عن الحديث عند دخول شخص آخر.

النهضوي في منتصف القرن العشرين، أخذ سفور الطالبات والمعلمات يبدو السمة البارزة لتلك المرحلة.

شيوع السفور في منتصف القرن العشرين في أوساط الشرائح البرجوازية والمنفتحة على العالم قاد إلى الاعتقاد أن عهد الحجاب ولّى زمانه. وأذكر أن عمر فروخ، أستاذنا في مادة تاريخ العرب والإسلام للعام الدراسي 1956-1957، كتب مقالة قرأتها في إحدى المجلات بعنوان: «لا حجاب في الإسلام». ولديّ مجموعة من الصور عن الانتخابات النيابية في دمشق في عام 1957 يبدو السفور بين النساء في أقلام الاقتراع سيد الموقف. ولرئيس الجمهورية السورية، العربي السنّي الدمشقي، صور مع زوجته وهي كاشفة الوجه. وكان النهضوي عبد الرحمن الشهبندر متقدمًا على الجميع في نزع زوجته سارة تقي الدين العظم الحجاب منذ عشرينيات القرن العشرين[10].

هذا السفور الذي بلغ ذروته في منتصف القرن العشرين، متزامنًا، كما ذكرنا، مع النهوض الوطني العربي وبلوغ عصر التنوير إحدى ذراه، أخذ في التراجع في الربع الأخير من القرن العشرين، بالتزامن أيضًا مع تراجع النهوض الوطني وخفوت أنوار عصر النهضة، ومع صعود الإسلام السياسي والحنين إلى عصر السلطان عبد الحميد.

لكن هذا النصر للحجاب الشرعي على السفور تشوبه علامات استفهام كثيرة؛ فالحجاب الشرعي المنتشر على نطاق واسع يختلف عن الحجب الأخرى في كونه يسمح بظهور وجه المرأة ويديها، في حين نشاهد في حجب أخرى أن المرأة المنقبة تلبس قفازين لستر يديها، وتضع نظارتين سوداوين على عينيها، فهي ترى ولا تُرى. ولنا سؤال موجّه إلى من يبتدعن أزياء كثيرة للحجاب ويقمْنَ بتغطية أجسامهن بالثياب وألوانها المتنوعة.. نسأل: هل كان بالإمكان في عهد الرسول تأمين المنسوجات اللازمة للحجاب وألوانه في

---

(10) عندما التقيت فيصل بن عبد الرحمن الشهبندر في القاهرة لأخذ معلومات منه عند التحضير لكتابي عن والده، أراني مجموعة من الصور للعائلة تعود إلى عام 1928، وزوجته وبناته كاشفات الرأس.

ذلك الزمن؟ فالمعروف أن معامل النسيج لم يكن لها وجود في ذلك الزمن، والورش اليدوية للنسيج كانت في الحجاز محدودة وعلى مستوى إنتاجي متدنٍ ما عدا تطور يدوي بسيط للنسيج في نجران النصرانية؛ فهل كان الحجاب الحالي، المُثقَل بالملابس، موجودًا أيام السلف الصالح؟ وهل كان بإمكان السلف الصالح، من الوجهة التقنية، تأمين ملابس النساء المحجبات من رأسهنّ حتى أخمص أقدامهنّ بحسب تشريع دعاة هذه الأيام؟

خامسًا: موقف الحكم في سورية من النقاب

حاول الحكم البعثي في سورية جاهدًا أن يوقف موجة العودة إلى الحجاب في المدارس الثانوية عن طريق نظام الفتوة، وما يملك من وسائل الضبط. لكن جهده ذهب مع الوقت أدراج الرياح، واحتل الحجاب الشرعي مكانًا مرموقًا في أوساط الفتيات في المراحل الإعدادية والثانوية والجامعات.

مع خفوت جمر المنطلقات النهضوية (العقلانية، العلمانية، الديمقراطية، المواطنة المتساوية وتحرر المرأة)، وفشل الناصرية والبعثية في تحقيق التنمية وتحرير فلسطين، حلّ الإسلام السياسي بصيغته المنغلقة محل عصر التنوير، وتلا ذلك الانتصارُ المطلق للحجاب الشرعي. وإذا كان للحجاب الشرعي مبرراته، فإن دخول أنواع متقوقعة من الحجب على بلاد الشام ومصر لم يكن أمرًا مقبولًا من تيارات إسلامية منفتحة على الحضارة والكون؛ فمع تصاعد أمواج التزمّت الديني والتديّن بدرجاته المتعددة ، أخذت تلوح في الأفق ظاهرة النقاب معبّرة عن اجتياح البترودولار وما يرافقه أو يسبقه من مفاهيم محافظة وأفكار ظلامية. وأصبح المرء يشاهد في شوارع المدن السورية المنقبات يسرن بعدد ملحوظ، خصوصًا منذ انتشار النقاب في منتصف الثمانينيات من القرن العشرين، ليصبح ظاهرة لافتة في تسعينياته، وهو في الواقع موروث «عثملي» أنعشته الوهابية وما تضخه من البترودولار في بلاد الشام ومصر.

إذا كان للحجاب وجه شرعي وعمق تاريخي اجتماعي وثقافي يستند إلى أرضية ملائمة، فإن النقاب لا يمتلك في سورية المتقدمة حضاريًا ذلك العمق

الاجتماعي والوجه الشرعي، وهذا ما حمل الحكم في سورية على الوقوف في وجه النقاب قدر المستطاع. ويُرجع بعضهم سبب وقوف، ولا أقول مقاومة، السلطة السورية للنقاب إلى الهاجس الأمني؛ إذ بإمكان المنقبة أن تحمل ما تشاء وتعمل ما تشاء من دون أن يعترضها أحد، وكأنها أحد أبراج أسوار العصور الوسطى.

في حدود علمنا، لم يقم النظام السوري بطرح موضوع النقاب على بساط البحث في وسائل الإعلام والأوساط الاجتماعية المتعددة المشارب والألوان، كي يكسب الرأيَ العام السنّي غير المؤيد، بأكثريته، للنقاب. وكعادته، نفّذ إجراءاته من دون الرجوع إلى الشعب، وعاد عن هذه الإجراءات بقرارات فردية. والتراجع جرى بناء على «نصيحة» أحد رجال الدين المؤيدين للنظام، في أعقاب التحركات الشعبية في منتصف آذار/ مارس 2011. ولنقرأْ ما قام به النظام لتحجيم ظاهرة النقاب والعودة عن هذا الإجراء بعد مدة يسيرة.

أعطى وزير التعليم العالي السوري توجيهاته الشفوية بمنع دخول الطالبات المنقبات إلى حرم الجامعات السورية، لأن ظاهرة النقاب تتعارض، كما ذكر، مع القيم والتقاليد الجامعية. والمعروف تربويًا أن المدرس عندما يلقي درسه ينظر إلى عيون المستمعين والمستمعات لمعرفة مدى فاعلية كلامه في الحضور، وليقرر، اعتمادًا على ذلك، السير في الطريقة نفسها أو تعديلها؛ فللعيون وتقاسيم الوجه وحركة الجسم دور مهم في التواصل بين المدرس وتلاميذه ونقل المعارف وتحليلها، فكيف يمكن أن يتمّ ذلك مع طالبة منقبة؟ بل كيف ستتم عملية الامتحان ومنع النقل أو الغش مع طالبة «مدرعة» بجلبابها؟

لم يقتصر الوقوف في وجه موجة النقاب على الجامعة بل تعداه إلى المدارس؛ إذ أصدر وزير التربية في تموز/ يوليو 2010 قرارًا بنقل 1200 معلمة منقبة من سلك التعليم إلى وزارات الزراعة والإدارة المحلية والخدمات، نظرًا إلى تعذّر قيامهن بدورهن التعليمي وهنَّ منقبات، وهذا العدد الضخم من المنقبات في السلك التعليمي يشير إلى حجم انتشار النقاب في سورية. ولا نعلم مدى الاحتجاج على إجراءات وزيري التربية والتعليم العالي، لكن يمكن

القول إن الجمهور الشعبي تفهّم هاتين الخطوتين وأبعادهما التربوية. ولم يمض وقت طويل على الوقوف في وجه مضار النقاب وسلبياته في العمليتين التربوية والتعليمية حتى تراجع النظام في أعقاب التحركات الشعبية في آذار/ مارس 2011 وأعلن رفع الحظر عن ارتداء النقاب في المدارس والجامعات، في محاولة لإرضاء الأوساط الدينية المحبِّذة للنقاب .

سادسًا: القبيسيات تنظيمات نسائية بعطر حزبي

الحركة القبيسية ظاهرة لنشاط نسائي ديني سنّي ظهر مع تراجع منطلقات النهضة العربية ودخول الحركة الوطنية في أزمة كادت تخنقها. ومن يعرفن بالقبيسيات هن جماعة دعوية نسائية أسستها منيرة القبيسي المولودة في عام 1933 في دمشق، لأسرة كانت تضم عشرة أطفال: ستة شبان كانوا يعملون في التجارة أو المهن ذات الكفاءات العلمية العالية، وأربع شابات كن ربات بيوت.

درَست منيرة في جامعة دمشق، وحملت إجازة من كلية العلوم ومن ثمّ كلية الشريعة. وفي بداية ستينيات القرن العشرين، التحقت بجامع أبي النور التابع لمفتي سورية الراحل الشيخ أحمد كفتارو. وبعد أن فُصلت من التدريس في المدارس الرسمية بسبب نشاطها الديني، استقلت بنفسها، جامعة بين النشاطين التعليمي والدعوي. واقتصر نشاطها في البداية على أوساط نساء الطبقة الغنية، فلاقت نجاحًا باهرًا، وما لبثت دعوتها أن عمّت مختلف الفئات في المدينة والريف، وسرعان ما انتشرت في لبنان وبلدان الخليج، ووصلت أصداؤها إلى بعض البلدان الأوروبية والولايات المتحدة[11].

بدأت منيرة القبيسي تدعو النساء إلى الالتزام بالحجاب الشرعي في وقت كان السفور منتشرًا. واشتدّ نشاط القبيسيات في ثمانينيات القرن العشرين، بعد تصفية تنظيم الإخوان المسلمين، جامعات بين النشاطين العلني والسري،

(11) عن طريق زواج فتيات قبيسيات من شبان عرب يعملون في بلدان الغرب ويتطلعون إلى الزواج بمسلمات محتشمات من بلادهم. وفي هذه الحالة تصبح القبيسية الزوجة المفضلة.

ومتجنبات سيف الرقابة التي لم تولِ اهتمامًا جديًا لنشاط نساء لا يتدخلن ظاهريًا في السياسة، ويلقين الدعم من عدد من المشايخ.

نتيجة انتشار الحركة القبيسية على نطاق واسع، اضطرت السلطات، وبتوجيه من عدد من رجال الدين المتعاونين مع السلطة، إلى السماح للقبيسيات بإعطاء دروس في مساجد معيّنة بدلًا من إعطاء الدروس في المنازل. وكانت السلطة ترى، بحسب نصيحة رجال الدين الموالين لها، أن التراخيص العلنية المراقبة أفضل من الحلقات السرية التي تُعقد في المنازل ويصعب أن تراقَب.

بعد نشاط القبيسيات مدة من الزمن بصورة شبه علنية، وبعد رسوخ أقدامهنّ في الأوساط النسائية، سمحت السلطات السورية للقبيسيات في عام 2006 بالنشاط العلني، فحصلْنَ على تراخيص رسمية لإنشاء مدارس ابتدائية تابعة لهن، مثل مدارس النعيم ودار المجد ودار الفرح، ومدارس أخرى ممولة عن طريق الاستثمار الرأسمالي المنتعش مع تدفق البترودولار. ويتمّ في هذه المدارس، وهي تابعة شكليًا لمنهج وزارة التربية، تخصيص دروس إضافية لتعليم الدين الإسلامي، وممارسة نشاط اجتماعي خارج المدرسة. وبحسب رأي أسماء كفتارو، «سيكون لهذه المدارس تأثير كبير في الجيل المقبل، خصوصًا في دمشق». وللقبيسيات في دمشق وحدها 40 مدرسة تابعة للشيخة منيرة، من مجموع 80 مدرسة نسائية إسلامية منتشرة في جميع أحياء دمشق.

تتميز القبيسيات، البالغ عددهن قرابة 75 ألف امرأة، بالتنظيم، مقارنة بنساء التيارات السلفية والصوفية الأخرى. وثمة تضارب في الآراء بشأن نشاطهن؛ فمحمد شحرور يرى أن الهدف البعيد هو إقامة دولة اسلامية على غرار دولة طالبان، وينفي محمد حبش ذلك، مشيرًا إلى أن حركة القبيسيات لا تحمل مشروعًا سياسيًا. وهناك من يقول إنهن يحملنَ أفكار الطريقة النقشبندية الصوفية التي رئسها أحمد كفتارو في دمشق، ومعروف أن منيرة القبيسية كانت في بداية عهدها تلميذة عند الشيخ كفتارو. ويلاحَظ أن نشاط القبيسيات العلني منه والسري، أحيط بهالة من القداسة بكثير من اللغط والتأويلات في مناخ يعجّ

بالمتناقضات، وساهم اتساع رقعة نشاط القبيسيات في المنازل والمدارس إلى نسج حكايا وأساطير حول الداعيات القبيسيات وما أثرْنَه في الأوساط الإسلامية من تضارب في الآراء حول أهداف نشاطهن. وزاد في الطين بلة ما يحيط بشخصية زعيمة الحركة منيرة القبيسي من غموض وشح الإنتاج الفكري المكتوب[12].

الملاحَظ، كما ذكرنا، أن الداعيات الأوائل كنَّ من بنات ونساء الشريحة الغنية في دمشق، وأن عدد الخريجات الجامعيات من كليات العلوم والطب والهندسة كبير[13]. كما أن القبيسيات ناشطات في ترتيب الزيجات، وربما كان هذا من أسباب سرعة انتشار الحركة وزيادة نفوذها، أي عبر زواج الداعيات من رجال الأعمال والمتنفذين والمغتربين. وساهمت الزيجات من مغتربين، شبانًا ورجال أعمال، في إقامة حلقات قبيسية في فرنسا والنمسا وأميركا.

بسبب النجاح الكاسح الذي حققته الحركة القبيسية، كما يقول محمد حبش، فإن «كل طرف من الجماعات الدينية في البلاد يقول إنها تابعة له أو قريبة منه»، و«ربما أحد أسباب نجاح أسلوبها، هو كون معظم، إن لم يكن جميع، زوجات الشيوخ الكبار أو بناتهم هنَّ من الداعيات القبيسيات».

ترتدي منيرة قبيسي المعطف الكحلي الغامق والحجاب الأزرق الغامق. وتحت المعطف تنورة زرقاء مع قميص أبيض وجوربين سميكين وحذاء أسود من دون أي كعب. وتُعرف مرتبة «القبيسية» من لون منديلها؛ فكلما اقترب اللون إلى الأسود اقتربت الداعية من الآنسة منيرة. لكن اللباس الموحد المعتمد، هو المعطف الكحلي مع غطاء رأس بلون كحلي ترتدي تحته القبيسية

(12) لم أعثر في مكتبة الأسد بدمشق على أي مؤلف لمنيرة قبيسي. وبعد وفاتها خلفتها الداعية درّية العيْطة ولها مؤلف ضخم من ستمئة صفحة بعنوان: «فقه العبادات على المذهب الشافعي. لا ذكر لمكان الطبع وأجزم أنه مطبوع بدمشق. واطلعت على نسخة من الطبعة الثانية تاريخها 1980، يتناول الموضوعات التالية: الطهارة، الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج. وتتخذ الحجة درّية من المدرسة النرية (مدرسة الحديث) الواقعة خلف الجامع الأموي في دمشق مركزًا لنشاطها.

(13) يلاحَظ أن كوادر الإسلام السياسي من خريجي هذه الكليات العلمية، في حين تُخرّج معظم فروع كليات الآداب كوادر الأحزاب العلمانية. والأمر بحاجة إلى تدقيق وإلى دراسة ليست متوافرة في الجامعات السورية لأسباب معروفة.

«قمطة» لشد الشعر تحت الغطاء. وبعض القبيسيات يرتدي منديلًا أسود لغطاء الوجه. وتشدد الداعيات على عدم تشذيب الحاجب و«عدم التبرج» عبر وضع المساحيق على الوجه[14].

يرى عدد من المهتمين بالحركة القبيسية أنها الظل النسائي للإسلام السياسي، وينفي آخرون هذا الرأي، قائلين إن الحركة لجأت إلى العمل السري بسبب أوضاع سورية في الثمانينيات، أي إنها ليست تنظيمًا بل خلايا تنمو بشكل حلزوني وتصاعدي. لكن أين يصب هذا النشاط الحلزوني؟ أليست الحركة القبيسية **تنظيمًا حزبيًا** بامتياز؟

سابعًا: الصبايا يتحايلن على الحجاب (اللباس) الشرعي ويرتدين ثيابًا تُظْهِر مفاتن أجسامهنّ مع المحافظة على ستر شعر الرأس

ظاهرتا الحجاب والسفور مرتبطتان في القرن العشرين بمرحلتين هزّتا المجتمعين المصري والشامي في القرن العشرين هزًّا عنيفًا، وهما:

- صعود النهضة العربية في النصف الأول من القرن الماضي، وكان من شعاراتها الرئيسة تحرير المرأة والدعوة إلى السفور.

- صعود الإسلام السياسي، واحتلال جانبه المتزمت والمتطرف الساحة الاجتماعية والفكرية، وسعيه الحثيث للعودة إلى حجاب المرأة، معتبرًا عصر النهضة والتنوير الإسلامي عصرًا خارجًا على الإسلام، تهيمن عليه البدع.

نرى أن مجتمعَيْ مصر وبلاد الشام (ومعهما إلى حد بعيد العراق)، وهي البلدان العربية المشرقية المتقدمة حضاريًا على شبه الجزيرة العربية، مرّت في القرن العشرين، في ما يتعلق بالحجاب والسفور، بثلاث مراحل:

- مرحلة سيطرة عصر الحجاب (الملاية بحسب التعبير العامي) في الثلث

(14) جميع المعلومات الواردة في هذا الفصل ملخصة عن مادة القبيسيات على شبكة الإنترنت. وكذلك دراساتنا الميدانية والاستماع إلى رأي النساء في الحجاب بأشكاله المتنوعة.

الأول من القرن العشرين، كاستمرار للعصور الخوالي، مع بداية اهتزاز العادات السابقة وتوجيه النقد إلى الحجاب من رواد النهضة.

- مرحلة انتصار السفور مع النهوض الوطني والقومي العربي في منتصف القرن العشرين في أوساط سنية وشيعية واسعة، مع بقاء جزر كبيرة أو صغيرة متمسكة بالحجاب في الأوساط المحافظة.

- مرحلة عودة الحجاب، بأشكال مختلفة الدرجات في التشدد أو التساهل في الربع الأخير من القرن العشرين، مع انكفاء النهضة العربية وتراجع الحركة القومية وصعود الإسلام السياسي بصيغتيه الوهابية والطالبانية، وسواهما من الاتجاهات المنغلقة على نفسها.

اللافت أن الصبايا في معظم المناطق السورية غير الخاضعة للتنظيمات الجهادية والخاضعة لسيطرة النظام، أخذْنَ، بحسب مشاهداتنا، اعتبارًا من عام 2014 يتحايلن على «اللباس الشرعي» بطرائق متنوعة. **واللباس الشرعي بحسب اللهجة المحكية: «لا يشف ولا يُوصَف»، أي إنه يحجب «تضاريس الجسم»**[15]. هذا ما ذكرته لي[16] إحداهنّ من الصبايا العاملات في مكتبة الأسد، وهي محجبة شعر الرأس وترتدي ثيابا محتشمة مع الحرص على إظهار مفاتن قامتها الممشوق ولباسها الأنيق الذي لا يخفي تضاريس جسدها، لكن بشكل يبعث على الاحترام ولا يثير غرائز الشباب.

هذه الظاهرة منتشرة بشكل واسع بين الصبايا، مع ظاهرة مرافقة تحاول الصبية فيها إظهار تضاريس جسمها ومفاتنه أكثر من الصبية التي تحدثت معي. واللافت أنّ السائر في شوارع دمشق خلف مجموعة من الصبايا منهنّ المحجبات بتغطية شعر رأسهنّ وأخريات سافرات الرأس، لا يجد فرقًا في اللباس بينهنّ، وتقاسيم أجسادهنّ ظاهرة للعيان. وفي مقابل هذه الظاهرة

(15) لا يشف أي أنه ليس شفافًا بل سميكًا. لا يوصف - لا يستطيع الناظر معرفة تقاسيم جسم المرأة وتضاريسه. وهذا اللباس الشرعي فضفاض يستر جسم المرأة بصورة مستقيمة من كتفيها إلى أخمص قدميها.

(16) بتاريخ 25/ 5/ 2016 في حديث مع إحدى العاملات في مكتبة الأسد.

لايزال كثير من الفتيات يتقيّد باللباس الشرعي الآنف الذكر. أما النساء اللواتي تجاوزن الأربعين فمعظمهنّ يتقيد باللباس الشرعي بصورة أكثر صرامة.

هكذا فإن «اللباس الشرعي» السائد، بحسب مشاهداتي لدى زيارتي دمشق في ربيعي 2015 و2016، هو، بحسب تقديري، رغبة الصبايا في حرية اللباس والسير مع «الموضة» من جهة، وردّة فعل على دعاة الإسلام المتزمت وداعياته الكثر. ولهذا سمحت الفتيات، ممّن هنّ دون الثلاثين من العمر، لأنفسهن بارتداء سراويل الجينز الضيقة والبلوزات الملتصقة بأجسامهن، حيث تُبرز مفاتن أجسامهن، وكأنهنّ سافرات، وهذا يعني أن ستر الشعر وإظهار مفاتن الجسم الأنثوي هما التفاف على تشدد الدعاة أو الداعيات في موضوع ارتداء الحجاب أو «اللباس الشرعي». ومعروف أن عددًا كبيرًا من المحجبات يسرن متبرجات من دون أن يعترض لهنّ أحد، ما يشير إلى روح التسامح السائدة في المجتمع، ويُظهر أن إسلام سورية هو غير إسلام اليمن أو السعودية، ومن يسير في فلك الطالبان. وأينما سار المرء في الأحياء المنفتحة التي فيها حدائق وشوارع واسعة يُشاهد سير الفتاة المحجبة أو الساترة لشعر الرأس، برفقة شاب وهما يتداولان «أطراف الحديث» بحشمة ووقار من دون أن يحجب «حجاب» شعر الرأس، عن مشاعرهما ونيران العواطف التي تشتعل في أفئدتهم.

هذا التنوع في اللباس والتحايل على «الحجاب الشرعي» يحتاج إلى دراسات ميدانية معمقة وهادئة ، بعيدًا عن ضوضاء الفضائيات والمتطفلين من الباحثين والباحثات، من أفواه النساء بمختلف أعمارهنّ، واستخلاص ظروف الماضي واستشفاف آفاق المستقبل، مستقبل المرأة خصوصًا، والمجتمع المُثخن بالجراح عمومًا.

إنّ ظاهرة تحايل الصبايا على اللباس الشرعي، تبعث خيطًا من نور الأمل بمقدرة المجتمعات السورية المنكوبة من النهوض من عِثارها والسير في طريق نهضة تنويرية عقلانية تضم بين جناحيها أكثرية المجتمع من أقصى اليسار مرورًا بالسير على خطى العقلانية ووصولًا إلى جموع المتدينين الصادقين والإسلاميين المتنورين للوصول إلى برّ السلامة .

الفصل الثاني والعشرون

«التحركات الشعبية».. «الثورة على النظام»[1]

(1) هذا الفصل الذي تجري حوادثه في مستهلّ القرن الحادي والعشرين، هو استمرار ونتيجة التطورات الجارية في سورية في النصف الثاني من القرن العشرين. لكنه لن يخوض في مجاهل «الدولة الأمنية» و«النظام»، ولن يدخل باب تفصيلات ما آلت إليه أوضاع المعارضة التي اتّسمت في بدايتها بنشاط القوى اليسارية والعلمانية، ثمّ أخذت تسير نحو اليمين وتهيمن عليها أجنحة الإسلام السياسي، ومن ضمنها المسلحون، وهم من الشباب ومن شرائح اجتماعية متعددة، وبعضهم آتٍ من قاع المجتمع. كما رفد المسلحين «ما هبّ ودَب» من أصقاع الدنيا، وهم شتات من أشخاص مؤمنين حقًّا بعودة أمجاد التاريخ الإسلامي كما يتخيلونه، أو طامحين إلى دخول الجنة والتنعم بـ «الحوريات» في الدنيا والآخرة. ولا يزال الوقت مبكرًا للبحث في حالة المجاهدين، سواء أكانوا «أنصارًا» من المجتمع السوري أم «مهاجرين» آتين من خارج حدود سورية. لكن من الواضح أن الانقسامات والاقتتال بين المسلحين وصلا إلى مستوى خطِر. والقوى الحيّة المخلصة الطامحة إلى بناء سورية حضارية، تتراجع أهميتها ووزنها في تقرير سير ما يجري من حوادث. ومن يقرأ، على سبيل المثال، ما تقوم به النصرة وداعش وجيش الإسلام بقيادة علوش في غوطة دمشق، وفصائل أخرى، من اقتتال في ما بينهم، أو تصفية خصومهم، وفي مقدمهم المنفتحون حضاريًا، يقول «على البلاد السلام»، أي النهاية القاتمة. وحتى المسلحون الذين وقفوا بشجاعة وبطولة وتضحية في وجه الهجمات العسكرية للنظام على حمص في أثناء حصارها الطويل، دخلوا في صراعات وخلافات وأمور سلبية كثيرة يجدها القارئ واضحة أو بين السطور في مذكرات وليد فارس وشهاداته في كتابه. يُنظر: وليد الفارس، **حمص: الحصار العظيم: توثيق سبعمئة يوم من الحصار**، مذكرات وشهادات (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

أولًا: مثالب الرداء المذهبي وتأثيره في التحرك الشعبي(2)

اتصفت الأوضاع في سورية، حتى قبل بداية التحرك الشعبي في آذار/ مارس 2011، بتشابك العصبيات الطائفية والمذهبية والدينية مع العوامل الاقتصادية والاجتماعية (والطبقية)، وبتداخل الأمور إلى حد تغييب العامل الطبقي وستره بأغلفة من العصبيات الطائفية والمذهبية. ويبدو الصراع الدائر في سورية أنه صراع مذهبي، ويغيب محتواه الطبقي مع قرقعة السلاح وضجيج المحطات الفضائية التي فقدت صدقيتها. والمقصود هنا بالعوامل الطبقية تصارع مصالح الطبقات الاجتماعية، من رأسمالية وتجارية وحرفية وعمالية وفلاحية، إضافة إلى الفئات المهمّشة ومن يعيش في قاع المجتمع.

يقوم السلفيون وغيرهم بدور خطِر في تغييب العامل الطبقي وإبراز العصبية المذهبية والطائفية؛ فدعاة السلفية الجهادية (وغيرهم أيضًا) يصفون الحكم السوري بأنه «نظام نصيري كافر»، متناسين طبيعته البيروقراطية الاستغلالية المهيمنة. فمع الأخذ في الحسبان أن العلويين يحتلون في الحكم القائم المراكز المهمة والحساسة في أجهزة السلطة، إلا أن إطلاق الصفة الطائفية بالمطلق على الحكم يحمل في ثناياه كثيرًا من التجني؛ فالنظام السوري القائم هو، كما رأينا، نظام مصالح اقتصادية - مالية متمثلًا في تحالف الفئات

---

(2) الشائع الأعمّ هو وصف التحرك بالثورة، كما تُستخدم أحيانًا تعابير «الحراك الشعبي» أو «الحركات الاحتجاجية». ورأينا الأصح تسميته بالتحرك أو التحركات الشعبية، التي يمكن أن تتحول إلى ثورة... ولا يزال الإعلام الرسمي يطلق على التحرك تعبير «التنظيمات أو المجموعات الإرهابية المسلحة»، نافيًا عن التحرك عوامله الداخلية، وفي مقدمها، بل جوهرها، سياسة النظام. هذا إضافة إلى العوامل الخارجية التي دخلت على خط التحرك خالطة الأوراق ومعقدة الأمور...

البيروقراطية (وأكثريتها علوية) مع الفئات التجارية القديمة والجديدة (وأكثريتها سنّية). هذا التحالف الحاكم ينفي عن النظام (إلى حدٍ بعيد) الصفة الطائفية (العلوية)، ويضعه في خانة نظام طبقي رأسمالي طفيلي تتقاسم فيه البرجوازيات التجارية والطفيلية، من علوية وسنية، الثروة. ولا يخفى أن عملية توزيعها هي مفتاح فهم التاريخ، فالتاريخ يشهد أن من يملك الثروة هو الآمر الناهي والحاكم في كل زمان ومكان.

هذا العامل الاقتصادي، المتمثّل هنا في جمع الثروة وتوزيع القسم الأكبر منها بين الفئات الحاكمة سياسيًا واقتصاديًا، يجري في سورية كما في غيرها من بلدان العالم، لكن الفريد هنا في سورية (وربما في غيرها) هو أن عملية تغييب العامل الاقتصادي - الاجتماعي وطمس معالم الاستثمار الرأسمالي وتغطيته برداء طائفي أو مذهبي تدفع بالعصبية المذهبية إلى واجهة الحوادث، خصوصًا في حالة تضخيمها وشحنها بحوادث منتقاة من التاريخ. وفي خضمّ المعارك الجارية في سورية، يصبح من الصعب رؤية الاستغلال والنهب للبرجوازيين الطفيليين، من سُنّة وعلويين... وغيرهم، ويطفو على السطح الخلاف المذهبي أو الطائفي الذي تسعّره القوى السلفية وغيرها. وفي المقابل، يقوم الحكم من جانبه بالتعتيم على النهب الذي يمارسه زبانيته ويغرق البلاد في سفسطائيات لا حدود لها، مستغلًا خوف الأقليات من «السلفي القادم».

يتجاهل السلفيون (وغيرهم) ممن يصفون النظام السوري بالنصيري أو العلوي أن هذا النظام هو في الواقع نظام تحالف النهّابين ومكتنزي الأموال، من علويين وسنّة ومسيحيين... وغيرهم. ويتجاهلون أيضًا أن ناهبي الثروة والمال العام موجودون في جميع الطوائف والمذاهب؛ فالمرتشون واللصوص والنهّابون والبلطجية موجودون بين العلويين والسنّة والمسيحيين على حد سواء. وخيار الناس والشرفاء، والمدافعين عن مال الدولة والأتقياء (ممن يخافون الله) موجودون أيضًا في جميع الطوائف.

إن التغيرات الاقتصادية الاجتماعية، المترافقة في ستينيات القرن العشرين مع التأميم والإصلاح الزراعي وتوسيع قطاع الدولة، أدت إلى تحجيم دور

البرجوازية التجارية السنّية والمسيحية وجعلت هذه البرجوازيةَ تعيش لفترة من الزمن على هامش الحياة السياسية. غير أن البرجوازية نفسها، وتحديدًا الدمشقية منها، سرعان ما استعادت عافيتها ودخلت ثانية على خط الحكم بمشاركتها عددًا كبيرًا من «المسؤولين» (ومعظمهم من العلويين) في التجارة والتعهدات والسمسرة وعقد الصفقات المشروعة وغير المشروعة. وإلى جانب البرجوازية التجارية القديمة ظهرت مجموعة جديدة من الأفراد السنّة الذين تاجروا وسمسروا تحت عباءة بعض قادة النظام، وأصبحوا جزءًا من البرجوازية التجارية. وبالتالي، يمكن القول إن التحالف البرجوازي التجاري (السنّي) مع البرجوازية البيروقراطية (بأكثريتها العلوية) النابعة من قلب النظام هو الركيزة الأساس «للهدوء» الذي عمّ مدينتي دمشق وحلب[3]. ويقف النظام على قدميه بفضل هذا التحالف البرجوازي البيروقراطي التجاري ذي الطيف الطفيلي.

يُلاحَظ أن التحرك الشعبي، الممتد في المناطق الفقيرة أو غير المستفيدة من «نِعَم النظام» يسير بإيقاعات متنوعة، متحديًا النظام، وتُحَركه المشاعر السنّية المختلفة الاتجاهات والدوافع. ويدخل على خط التحركَ قيام من يسمَّون «دعاة إسلاميين» (ومنهم دعاة السلفية الجهادية) بشحن المشاعر السنّية بكره الآخر والتحريض عليه، وتحويل التحرك ذي الطبيعة السياسية إلى تحرك طائفي باتجاه العداء المذهبي للعلويين الذين يهيمن من اغتنى منهم على مفاصل النظام القائم، متشبثين بالسلطة ومصرّين على الحفاظ عليها، وبالتالي الحفاظ على ثرواتهم ومناصبهم «إلى الأبد».

لا بدّ من الإشارة إلى أن التيار السنّي المتطرف والمعادي للعلويين كمذهب لا يخدم بمنطلقاته المتزمتة التحرك الشعبي (أو الثورة) الذي يسعى اليسار والقوى السنّية المعتدلة لجعله تحركًا وطنيًا يشمل سائر أبناء المذاهب

(3) وقوع جزء من حلب في يد المسلحين تمّ بفضل دخول مسلحي الأرياف، الذين غلبت على أكثريتهم المشاعر السنية المتداخلة مع السلفية الجهادية، وليس نتيجة انتفاضة أهل حلب الراغبين في الأمن والاستقرار وتسيير أمورهم. وأدّت المعارك الضارية في أسواق حلب القديمة إلى تدمير جزء منها، وكان من الضحايا الجامع الكبير ومئذنته التاريخية.

والطوائف المكتوية بممارسات النظام وعنجهيات كثير من قواه الأمنية وغيرها من مراكز القوى. هذه القوى الأصولية الظلامية تسعى لحرف التحرك عن مساره الوطني والطبقي، وتوجيهه إلى العداء لمذهب معيَّن والكره لطائفة بكاملها، ما يطمس الدوافع الاقتصادية الاجتماعية للتحرك ويغمض العين عن الاستبداد، ولا ينظر إلى الأمور إلا من زاوية دين ضد دين أو مذهب مخالف لمذهب. وهو يعتبر نفسه «الفِرقة الناجية» وسواه في ضلال وجاهلية. هذا التيار المتزمت والمتحجر والمستند إلى الجوانب المظلمة من تاريخنا يخدم النظام بسبب إخافته الطوائف الأخرى وجعلها ترى في النظام طوق نجاة. وفي المقابل، ثمة تيار إسلامي معتدل له في سورية جذور عميقة ممتدة في أعماق المجتمع السوري المتداخلة في ثناياه العروبة والإسلام، ويقف هذا التيار على أرضية وحدة وطنية سارت تحت لواء «الدين لله والوطن للجميع». تيار الإسلام السياسي هذا لا يزال له، كما يبدو، موطئ قدم على الرغم من هجمات الإسلام السياسي المتزمت والمتحجر الذي ينهل من أفكار سيد قطب ويسير على خطي بن لادن وطالبان وغيرهما من الدعاة المتطرفين.

نتوقف هنا عند مواقف الإخوان المسلمين وبيانهم المشهور الصادر في لندن، والداعي إلى الحوار والوحدة الوطنية، فنشير إلى ما أدلى به المراقب العام الأسبق للإخوان المسلمين عصام العطار من تصريحات ذات نكهة ليبرالية واضحة المعالم، وتشكّل في كثير من النواحي استمرارًا للخط الوطني المتزن الذي سلكه مصطفى السباعي والشيخ اليعربي المتنور محمد مبارك. ويسترعي الانتباه إلى أن العطار لا يتهم، كغيره من دعاة الإسلام السياسي المتطرف، في بيانه الصادر في آذار/ مارس 2011، الحكم في سورية بالكفر والإلحاد، بل يدعو إلى «ثورة لرفع الظلم والطغيان عن الجميع، وتحقيق العدل والمساواة والحرية للجميع»، وإلى «لمّ شتات البلاد كلها، بمختلف أديانها وأعراقها وأطيافها على أساس جديد من المواطنة والمساواة والعدل والإحسان»[4].

(4) نقلًا عن: موقع عصام العطار الإلكتروني. المندرج في موقع: www..ikhwanwiki.com/index php?titel.

منذ خريف 2011، بدأ يظهر خطر تحويل التحركات الشعبية في سورية عن مسارها السياسي الوطني المناهض للاستبداد أولًا، وعن حقدها الدفين على «الحرامية» من برجوزيات بيروقراطية وطفيلية. ولا تزال تهب على البلاد **عاصفتان صحراويتان:**

- **عاصفة المتزمتين الإسلاميين** التي تنهل من التراث المملوكي العثماني وتكفيريات ابن تيمية، مسعِّرة الأحقاد وضاربة عرض الحائط بالتراث العربي الإسلامي المجيد في أيام عزه؛ فازدهار الحضارة العربية الإسلامية نابع من سيرها على طريق العقلانية ونهج سياسة ضمّت بين جناحيها سائر مكوّنات المجتمعات العربية الإسلامية، ما أدى إلى بزوغ شمس حضارة إسلامية مزدهرة ومنفتحة على العالم بين القرنين الثامن والثالث عشر الميلاديين.

- **عاصفة الحشد الطائفي (العلوي)** الذي تسّعره بعض قوى السلطة لحماية ثرواتها وما سرقته من أموال الشعب. وهذه القوى الرأسمالية البيروقراطية والطفيلية المتربعة على سدة الحكم تخيف الطائفة العلوية، زاعمة أن «وجودها» مهدد بالخطر إذا لم تحمل السلاح وتسير وراءها (وراء الحكام). كما أن قوى الحكم تعزف على أوتار إخافة الأقليات الدينية والمذهبية، مسيحيين ودروزًا وإسماعيليين، ودفعها لمساندة النظام خوفًا من قدوم «عثمانية» جديدة تعيدها إلى عهد السلطان المستبد عبد الحميد وأجداده.

لا شك في أن أحد دوافع التحرك الشعبي يكمن في النقمة على العلويين الممسكين بزمام النظام، لكن ليس جميع العلويين مستفيدين من «نِعَم» النظام، فلماذا «تزر وازرة وزر أخرى»؟ ولماذا الهجوم على العلويين والدعوة إلى العداء لهم كطائفة؟ ولماذا تقوم قوى ظلامية لها أرضية في بعض الأوساط المتدينة وتشن عبر الفضائيات الدينية حربًا على الطائفة العلوية ككل؟ فأبناء الطائفة العلوية الذين لم يغتنوا أو لم يستفيدوا من فتات الحكم هم في أعماقهم غير راضين عن أبناء طائفتهم ممن ارتشوا وسرقوا واغتنوا وتاجروا بوسائل مشروعة وغير مشروعة وتحكّموا بالبلاد والعباد. وعدد المناهضين للحكم ومن دخل من أحرار العلويين السجون (في عهد ما يسمّى الحكم العلوي)

معروف بكثرته لدى متتبعي الحوادث. وهؤلاء قاسوا الأمرّين بسبب اضطهاد النظام لهم وطغيانه عليهم. إضافة إلى ذلك، يزخر التاريخ السوري بعشرات من العلويين المبدعين في مختلف الميادين الذين رفعوا راية الوطن السوري عاليًا وكانوا في طليعة المنادين بالعروبة ومجد الحضارة العربية الإسلامية أيام ازدهارها، فهل يجوز أن نضع الشريف والمرتشي في سلة واحدة؟ ونشرت دراسات عدة موثقة تبيّن أنّ جمهرة العلويين لم تن تسعى لإقامة «دولة علوية». إضافة إلى ذلك ليس صحيحًا القول بالمطلق بوجود «علوية سياسية» فالعلويون بجماهيرهم الواسعة مع الوحدة الوطنية سورية . وهذا لا ينفي وجود جماعات علوية استفادت من النظام واغتنت وسارت قمتها في طريق السيطرة والهيمنة . يقابلها جمهور علوي واسع على نقيض من تصرفات هؤلاء وسلوكهم[5].

نؤكد، مرّة أخرى، أن التحرك الشعبي الموجَّه في العمق ضد الرأسماليات الطفيلية وصلفها تتشابك فيه الدوافع الطبقية والعصبيات المذهبية والطائفية، وتتداخل بصورة يطغى الدافع الديني المذهبي على الدافع الطبقي، ومن ضمنه الحياة المعيشية للمواطن الفقير والمقهور. ونتيجة سيطرة من يسمَّون «الدعاة الإسلاميين» ودعوتهم المتزمتة المنغلقة والمتحجرة والبعيدة عن التاريخ الثوري المجيد للحضارة العربية الإسلامية، تُغَيّب الممارسات الاستغلالية والاستثمارية للفئات الحاكمة، ويقتصر حديث الدعاة على تأجيج المشاعر الطائفية وتسعير الحقد المذهبي وكره الآخر وتكفيره والاستعلاء عليه[6].

---

(5) يُنظر تفصيلات الدراسات المتعلقة بالعلويين وعلاقتهم الوثيقة بالمجتمع السوري ودولته الوطنية في: عبد الله حنا، **من الجبل العلوي إلى عاصمة بني أمية.. دروب الكفاح للطلائع اليسارية ودور دانيال نعمة ورفاقه (1945-1970)**، (بيروت: دار الفارابي، 2014). وهذه الدراسة الموثّقة تبيّن التصاق الجبل العلوي (وهو تعبير استخدمه الحزب الشيوعي السوري في نشراته وأدبياته حتى 1957) بالوطن السوري. كما تبيّن دراسات هذا الكتاب عدم صحة كثير من الشائعات حول العلويين، وتميّز بين أقليتهم الحاكمة بعد عام 1970، والجمهور العلوي ومثقفيه التنويريين المنفتحين على الوطن السوري والعربي والإنسانية جمعاء.

(6) اقتصرنا في تتبع أحد الأسباب الداخلية الرئيسة للتحرك. ولن ندخل هنا في كهوف الأسباب الإقليمية والدولية ودورها في دفع التحرك أو تحجيمه. وتبقى العوامل الداخلية هي الأساس في قيام التحرك، من دون إغفال استغلال القوى الإقليمية والدولية للتحرك ووضعه في دائرة حساباتها.

ثانيًا: التحركات الشعبية في ربيع 2011 وانزلاقها إلى العسكرة

رفعت التحركات الشعبية السلمية التي اندلعت من درعا في آذار/ مارس 2011، راية الحرية والعدالة وصون الكرامة المهدورة، وعبّرت في أعماق وعي ناشطيها عن الحقد الدفين على نهب البرجوازيات الطفيلية والبيروقراطية للمال العام والخاص. وبعد ستة شهور من اندلاعها، داهمتها العسكرة نتيجة استخدام «النظام» الرصاص الحي في قمع التظاهرات.

هذه التحركات الشعبية المندلعة بسبب عوامل داخلية تشابك فيها الديمقراطي بالطبقي بالطائفي... وسرعان ما اعتلت أمواج احتجاجاتها عوامل خارجية دولية وإقليمية، فحوّلتها إلى صراع ذي أبعاد مذهبية هدد اللُّحمة الوطنية، وهو نقيض الشعار الوطني في منتصف القرن العشرين: «الدين لله والوطن للجميع».

لفهم آليات التحرك الشعبي وأماكن انتشاره الواسعة، نرى أن من الضرورة إلقاء الأضواء على التغيرات الطبقية الجارية داخل المجتمع (منذ حوادث حماة ومذبحتها في عام 1982 والتحركات الشعبية، أو الثورة كما يسمّيها معارضو النظام الأسدي، المندلعة في آذار/ مارس 2011)، وسنتناول محورين منها هما: موقف الفلاحين، والتغيرات الجارية داخل شرائح البرجوازية الصغيرة.

- **مواقف الفلاحين**: ونعني مواقف أكثرية السنّة منهم إزاء الإسلام السياسي في حوادث حماة في عام 1982، وتأييد شرائح واسعة منهم للنظام أو وقوفها موقف المتفرج. أمّا في التحركات الشعبية في ربيع 2011، فانضمت الأكثرية منهم إلى «الجهاد المسلح»، بعد أن مضى على الإصلاح الزراعي زمن، وما عاد أولاد الفلاحين أو أحفادهم يخشون عودة الإقطاعي لاسترداد الأرض.

- **التغيرات الجارية داخل شرائح البرجوازية الصغيرة**: كانت هذه الفئات الوسيطة في منتصف القرن العشرين تعجّ بالمشاعر الوطنية والقومية العربية، وتتطلع إلى النهوض بالعرب واللحاق بركب الحضارة العالمية. هذا الصعود بدأ في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته، وبلغ أوجه في الخمسينيات وبداية الستينيات. وفي هذه الفترة برز البعث حزبًا ثوريًا طامحًا إلى الانتقال بالأمة

العربية على دروب الحضارة الحديثة، مؤيَدًا من كثير من شرائح البرجوازية الصغيرة، خصوصًا جناحها الريفي.

هذه البرجوازية الصغيرة، بجناحيها المديني والريفي، تحوّلت، بفضل تربُعِها على كراسي الحكم ونهب ما تستطيع، إلى برجوازية بيروقراطية وطفيلية تأكل الأخضر واليابس، ففقدت ثوريتها السابقة. وكانت سهام التحركات الشعبية موجهة بغضب إلى هذه البرجوازية الصغيرة المتَحَوِّلة إلى برجوازية (كبيرة) بيروقراطية وطفيلية. لكن دخول العامل المذهبي (لأسباب كثيرة) على خط التحركات الشعبية حوّلها إلى تحركات ذات صبغة مذهبية.

هنا نلاحظ تداخُل العامل الديني (المذهبي) مع العامل الطبقي (الاقتصادي - الاجتماعي)؛ فالتحرك الشعبي، الممتد في المناطق الفقيرة أو غير المستفيدة من «نِعَم النظام»، سار بإيقاعات متنوعة، متحديًا النظام، وتُحَرِكه المشاعر السنّية المختلفة الاتجاهات والدوافع، وطبول الفضائيات الدينية تثير مشاعر «المؤمنين».

هنا، سنتجاوز دور العوامل الإقليمية والدولية التي كان لها تأثيرات مهمة وعميقة في التحركات الشعبية أو الثورة... وأصبحت اليوم (خريف 2015) هي المقررة مصير سورية التي يجثم فوق أرضها مسلحون مقاتلون من أصقاع الدنيا.

ثالثًا: «الثورة» على «النظام»[7]

أطلق كاتب هذه الأسطر تعبير التحركات الشعبية على الانتفاضة التي اندلعت من درعا في 15 آذار/ مارس 2011، وكانت إرهاصاتها تكمن تحت

(7) هناك مثل معروف يقول: «إن جن ربعك عقلك ما ينفعك»، وعملًا بهذا المثل، نستخدم في هذه الفقرة تعبير الثورة الذي يستخدمه معظم أطياف المعارضة إن لم نقل كلها. ولا يخفى أن للثورة معاني كثيرة وغايات وأهدافًا تتغير مع اختلاف الأوضاع المرافقة للثورة. ولذلك، فإن لإطلاق تعبير الثورة على الحالة السورية ما يبرره، وإن كان تطور الثورة أوصل البلاد إلى الحالة المأسوية التي يعيشها البشر في سورية الجريحة... ويزيد الأمر قتامة أن النظام لا يرى في الثورة أو التحركات الشعبية المنزلقة إلى العسكرة إلا تدخلًا خارجيًا وعملًا إرهابيًا. ومن هنا رأينا أن نستخدم مصطلح «الثورة»، سائرين مع السرب ومغردين بصوت حزين بحثًا عن الأمل بالنجاة في هذه الليالي الحالكة، مع العلم أن هذه الفقرة خارجة عن إطار هذا الكتاب وإن تكن من صميمه، كون الثورة امتدادًا للحوادث الجارية في سورية منذ الربع الأخير من القرن العشرين.

الرماد منذ أيام حافظ الأسد، لكنها ظهرت للعيان بعد وفاته ووصول وريثه بشار الأسد إلى سدة الحكم.

حرك خطاب القسم للرئيس بشار الأسد في مجلس الشعب عند كثيرين مشاعر الأمل في الانتقال إلى عهد جديد. وأدى وصول الرئيس الجديد إلى الحكم في عام 2000، وإطلاقه الوعود الإصلاحية والديمقراطية الواردة في خطاب القسم، إلى تنشيط القوى الديمقراطية في سورية في ما سمّي «ربيع دمشق»؛ إذ وجهت في 26 أيلول/ سبتمبر 2000 مجموعة من 99 مثقفًا وفنانًا سوريًا نداء كان الأول من نوعه في تاريخ حكم الأسد، وسُميّ لاحقًا «بيان 99»، تدعو فيه إلى تحقيق المطالب التالية[8]:

- إلغاء حالة الطوارئ والأحكام العرفية المطبقة في سورية منذ عام 1962.

- إصدار عفو عام عن جميع المعتقلين السياسيين ومعتقلي الرأي والضمير والملاحقين لأسباب سياسية، والسماح بعودة المشردين والمنفيين السياسيين جميعًا.

- إرساء دولة القانون وإطلاق الحريات العامة والاعتراف بالتعددية السياسية والفكرية وحرية الاجتماع والصحافة والتعبير عن الرأي، وتحرير الحياة العامة من القوانين والقيود وأشكال الرقابة المفروضة عليها، بما يسمح

(8) في 29 أيلول/ سبتمبر 2000، نشرت أكثر الصحف اللبنانية البيان كاملًا أو مختصرًا، فأحدث دويًا هائلًا، وأعقب ذلك تعليقات كثيرة في الصحف خارج سورية. ويملك كاتب هذه الأسطر نسخًا مصورة له في **السفير** و**النهار** بتاريخ 27 أيلول/ سبتمبر 2000. وكان في طليعة موقّعيه: عبد الهادي عباس (محام وكاتب)؛ عبد المعين الملوحي (عضو مجمع اللغة العربية)؛ أنطون مقدسي (كاتب ومفكر)؛ برهان غليون (كاتب ومفكر)؛ صادق جلال العظم (كاتب ومفكر)؛ ميشيل كيلو (كاتب)؛ طيب تيزيني (كاتب ومفكر)؛ عبد الرحمن منيف (روائي)؛ أدونيس (شاعر)؛ عمر أميرالاي (سينمائي)؛ خالد تاجا (ممثل)؛ بسام كوسا (ممثل)، نائلة الأطرش (مسرحية)؛ عبد الله حنا (باحث ومؤرخ)... إلخ. وأذكر أنني عندما وقّعت البيان سألت حامل العريضة متى سينشر، فقال بعد أيام عدة، وكان لي موعد للسفر إلى الولايات المتحدة لحضور مؤتمر تاريخي فيها، وكانت رغبتي أن يُنشر البيان بعد سفري حتى لا تعتقلني السلطات أو تمنعني من السفر. وسمعت في المؤتمر عن نشر البيان في الصحف اللبنانية، فاستعديت نفسيًا لمواجهة الاعتقال لدى وصولي إلى مطار دمشق، لكنني مررت بسلام ولم يُعتقل أحد في الشهور الأولى من صدور البيان.

للمواطنين بالتعبير عن مصالحهم المختلفة في إطار توافق اجتماعي وتنافس سلمي وبناء مؤسساتي يتيح للجميع المشاركة في تطوير البلاد وازدهارها.

بعد هذا البيان «عاشت سورية مرحلة غير مسبوقة من النقاشات الديمقراطية التي تناولت قانون الطوارئ والمادة الثامنة من قانون الأحزاب والانتخابات التعددية... وغيرها. وشهدت هذه الفترة القصيرة بروز عدد من المنتديات وتنظيمات المجتمع المدني التي كانت ترعى نقاشات المثقفين من أجل صوغ استراتيجية وطنية تضع سورية على طريق الإصلاح السياسي»[9].

«كان ربيع دمشق»، كما كتب عزمي بشارة، «أشبه بالطفرة في الحياة السياسية في سورية منذ وصول البعث إلى السلطة في عام 1963. وما ميّز حقبة ربيع دمشق القصيرة أن انطلاقتها جاءت نتيجة مبادرات فردية وشبه جماعية من القطاعات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة في سورية، أي أنها ابتدأت من ʻتحتʻ لا من ʻفوقʻ. وتنطبق على ناشطي هذا الربيع صفة المثقفين أكثر مما تنطبق عليهم صفة السياسيين بالمعنى الضيق للكلمة، مع أن قسمًا كبيرًا منهم كان على صلة بأحزاب المعارضة، ولا سيما التجمع»[10]. في تلك الأثناء، كان كاتب هذه الأسطر لا يترك منتدى في دمشق إلا حضره، مدوّنًا في بيته أهم ما سمعه. كما أنه شارك في التظاهرات التي كانت حادثًا فريدًا في دمشق، ولم تتعرض لها السلطة، بل كانت تراقبها بصورة ملحوظة[11].

---

(9) عزمي بشارة، **سورية درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 382.

(10) المرجع نفسه، ص 338.

(11) لا بدّ من الاعتراف بأنني كنت حذرًا ويقظًا ومستعدًا للهرب في حال مداهمة الأمن للمنتديات أو التظاهرات. ولم أكن أدوّن ما أسمعه أو أشاهده إلا في البيت، خشية ملاحظة رجال الأمن السريين أن شخصًا يدوّن، وعندها يتعرّض للاستدعاء إلى أحد أفرع الأمن. وكنت أخبئ ما أكتبه في مكان آمن تحسبًا للمداهمات الأمنية. وكانت لهفتي لمعرفة ما يجري في التظاهرات جامحة وحذرة أيام الجُمَع التي عمّت البلاد في بدايات التحركات أو الثورة. لكنني لم أستطع جمع ما يشفي الغليل، إلى أن قرأت كتاب عزمي بشارة **سورية: درب الآلام نحو الحرية، محاولة في التاريخ الراهن**؛ فالتفصيلات الدقيقة الواردة فيه والمتعلقة بتظاهرات أيام الجُمَع، ولكل جمعة اسم، أروت حبي لمعرفة سير تلك الجُمَع، التي كنت أحوم في دمشق حولها من دون أن أستطيع تدوين ما يجري في مسيراتها.

في هذه الأثناء شرعت في كتابة مخطوط كتاب **المجتمعان الأهلي والمدني في الدولة السورية الحديثة**[12].

لم يَرقْ بعض أجنحة النظام هذا الحراك الشعبي الثقافي، فوقف في وجه الآمال الراغبة في التغيير والانتقال إلى مرحلة جديدة، مستغلًا المناسبة الملائمة. ومع تغيّر الحكام في تونس ومصر وظهور كتابات على جدران مدارس درعا «يا دكتور جاك الدور»، وقيام الاستخبارات، بإيعاز من محافظ درعا، باعتقالات أدت إلى تظاهرات في درعا وسقوط قتيلين أشعلا النيران التي زادها اضطرامًا لهجة التعسّف والعنجهية في كلام بعض المسؤولين الذين أتوا للتهدئة في خيمة العزاء. وهكذا بدأت انتفاضة درعا، وسرعان ما انتشرت في حركات احتجاجية سلمية عمّت أكثرية المحافظات. لكن عوامل كثيرة، لا تدخل في إطار هذا الكتاب، أدت إلى انزلاق التحركات (أو الثورة) إلى العسكرة، وما أعقبها من تصفية للناشطين المنادين بالحرية والكرامة والطامحين إلى إقامة حكم وطني مدني ديمقراطي. والمهم في الأمر أن تصفية هؤلاء الناشطين جرت على يد أجهزة النظام الأمنية من جهة، ويد المسلحين (حاملي راية الثورة) من جهة أخرى، وهُم الذين تكاثر عددهم مع تراجع المشاعر الوطنية العلمانية في صفوفهم، وتقوقع بقايا السلفية النهضوية والليبرالية السنّية المنفتحة على الآخر، وصعود تيارات الإسلام السياسي المتزمت والمتحجر واحتلالها مع الزمن مكان الصدارة. جرت هذه الظواهر متزامنة مع انفلات الغرائز اللاإنسانية من كلا طرفي النزاع الذي اتخذ لونًا مذهبيًا.

على الرغم من وجود آلاف الصفحات الورقية وعشرات الآلاف من الصفحات الإلكترونية على مواقع الإنترنت، وكلها أبدت رأيها في الثورة، فإننا سنكتفي هنا بالتطرق على نحو مختصر إلى كتابين صادرين عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات:

---

(12) صدَرَ المخطوط بعد إنجازه، يُنظر: عبدالله حنا، **المجتمعان الأهلي والمدني في الدولة العربية الحديثة** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002)، ولاقى إقبالًا على شرائه. وبعد صدور الكتاب، ألقيتُ في منتدى جمال الأتاسي محاضرة مستمدّة منه.

الكتاب **الأول** لعزمي بشارة بعنوان: **سورية: درب الآلام نحو الحرية، محاولة في التاريخ الراهن**. والكتاب، كما جاء في غلافه الخلفي، محاولة في فهم الثورة السورية قبل أن تكتمل، حيث يرى المؤلف «أن النظام يتحمل مسؤولية تحولها إلى ثورة مسلحة». و«كانت الثورة السلمية ذاهبة نحو الخيار الثاني: المواطنة والديمقراطية، أما الثورة المسلحة التي نشبت ردة فعل في التصدي لخيار النظام العسكري في قمع الثورة فشدّت نحو الشرخ الطائفي وزادت من مخاطره». هذا التقويم للثورة جاء بعد عامين من عمرها، أي قبل آب/أغسطس 2013، لكن التطورات بعد هذا التاريخ عمّقت الشرخ الطائفي وأوصلت البلاد إلى حافة الهاوية.

يرى المؤلف (عزمي بشارة) في مقدمة كتابه أن الثورة لم تكن احتجاجًا اجتماعيًا، فهي منذ بدايتها «أعمال احتجاجية تُطالب بإصلاحات سياسية». ويمضي قائلًا: «... وهذا ما يجعلنا نعتقد أن الثورة السورية التي تحركت في أجواء الثورة العربية هي الثورة التي كان يمكن تجنّبها بالإصلاح حتى بعد اندلاعها لو فهم النظام مزاج شعبه السياسي وذاكرته ومخاوفه ومطالبه، ووافق على تغيير أسلوب تعامله معه بإجراء إصلاحات بنيوية كافية»[13].

مع صحة هذا التقويم ومطابقته الواقع، فإننا نرى أن الخلفيات الاجتماعية، وتحديدًا الطبقية منها، كانت تحت رماد الواقع الاقتصادي - الاجتماعي الذي أفرز برجوازيات بيروقراطية وطفيلية أكلت الأخضر واليابس، وكانت حديث الناس في جلساتهم المغلقة، أو البوح بها مواربة أمام الملأ.

هذا ما أشار إليه بوضوح بشارة في الفصل السابع تحت عنوان: «ترييف الحزب وتطييف الجيش، خلفيات الخطاب والعنف الطائفيان». وبدت الخلفيات واضحة في الفقرة الثالثة من الفصل تحت عنوان صاعق: «صعود فئة «الذئاب الشابة» ونظام «التشليح والتشبيح».. أبناء الأغنياء القدامى

(13) المرجع نفسه، ص 25.

والجدد والنخبة الأمنية والسياسية»[14]. والنص والشرح الواردان تحت العنوان الصاعق، كان يمكن أن يقودا من يتفوّه بهما علنًا قبل آذار/ مارس 2011 إلى مهاوي الردى، وحتى «ناقل الكفر» كان سيلقى الأمرّين من المباحث السلطانية.

صدر الكتاب **الثاني** تحت عنوان: **خلفيات الثورة، دراسات سورية** لمجموعة مؤلفين[15]، وسنقتطف من هذا الكتاب فقرات لها علاقة بالخلفيات الاجتماعية للأحزاب السورية وقضيتها الراهنة «الثورة» (نشدد على وضع كلمة الثورة بين مزدوجين) التي انزلقت إلى العسكرة وطغى عليها الصراع المذهبي، حاجبًا خلف غبار المعارك الخلفيات الاقتصادية والاجتماعية التي يتطرق إليها بعض مؤلفي هذا الكتاب. وهذا ما سنقدمه في الفقرات التالية:

كتب نبيل مرزوق[16]: منذ لحظة انتفاضة الشعب السوري الأولى، كانت مطالبُه واضحة ومحددة بالحرية والكرامة والعدالة ومحاربة الفساد، وهي مضامين مهمة افتقدها. ويتضح أن التحولات في التوجهات والسياسات الاقتصادية منذ أواسط ثمانينيات القرن الماضي فاقمت معاناة الشعب السوري الذي كان يلاحظ تدهور مستواه المعيشي وقدراته الوطنية مقارنة بدول الجوار والعالم الأخرى... انتقلت سورية منذ أواسط ثمانينيات القرن الماضي إلى نمط اقتصادي يسير في طريق الليبرالية الاقتصادية. وكان واضحًا من خلال تطبيقها له، استنساخه عن برامج «التثبيت والتكيّف الهيكلي» الموصى به من صندوق النقد الدولي، وذلك من خلال تركيزها على تقليص عجز الموازنة العامة، وتقليص حجم الحكومة عبر تقليص الإنفاق العام والدور الإنتاجي للدولة

---

(14) المرجع نفسه، ص 305.

(15) مجموعة مؤلفين **خلفيات الثورة: دراسات سورية** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

أقول بصراحة وصدق إنه لم يكن في استطاعتي قبل عام من الزمن أن أصدّق أن بلدًا نفطيًا يمكن أن يصدر عن مركز بحثي فيه كتاب من هذا النوع للفيف من الباحثين الجادين المناضلين الذين لم أكن أتصور أن تُنشر دراساتهم في بلد نفطي. وأكاد أقول إن هذا الزمن زمن «العجائب»، وأرجو حلول ما يزيل أحزاني ممّا أصاب سورية التي رثيتها في الملحق الخامس من هذا الكتاب.

(16) المرجع نفسه، ص 38.

وتفويضها إلى القطاع الخاص عملية التنمية التي كانت الدولة حتى ذلك الوقت تعتز بمسؤوليتها عنها... وكشفت الأزمة هشاشة البنية الاقتصادية، والطابع الريعي للاقتصاد السوري وانكشافه على الخارج، وتدني كفاءته الإنتاجية وفشل إدارته الاقتصادية...

جاء في دراسة الباحث الاقتصادي سمير سعيفان بعنوان: «سياسات توزيع الدخل ودورها في الانفجار الاجتماعي في سورية»[17] ما يلي:

في الشرارة التي أطلقت الربيع العربي في تونس دلالات متعددة شكّل الاقتصاد جوهرها، وتألفت عناصر دراما «البوعزيزي منها...» و«تحت ضجيج السياسة في الثورات العربية يكاد صوت الاقتصاد يختفي، وكذلك قضايا العدالة الاجتماعية وتوزيع الدخل وقضايا مستوى المعيشة من فرص عمل وبطالة ومستويات أجور وأسعار وتأمين سكن لائق ومستويات شتى وصحة ونقل وغيرها من مسائل يومية يعيشها المواطن العادي، فتجعله راضيًا هانئًا أو تراكم الغضب في داخله ليكون كالحطب اليابس. وإذا كانت قضايا الحريات العامة والكرامة والفساد وسيطرة الدولة الأمنية أدت دورًا في مراكمة غضب المواطنين، فإن القضايا الأخرى المعيشية والاجتماعية وتوزيع الدخل لم يكن لها دور أقل، إن لم يكن أكبر. فالسياسة تحرك نخب الدرجة الأولى، بينما يحرّك الإنسان العادي يومياته في الدرجة الأولى. يضاف إلى هذا تداخل العوامل الإثنية والدينية والطائفية لتُستخدم أدوات سيطرة لنخب محددة وطبقات مسيطرة بعينها أو للصراع ضدها، وهو أمر بدا متزايدًا في الصراع الدائر في سورية بعد أن كشفت «الثورة» عنه الغطاء السميك الذي سعى النظام إلى تغطيته به على مدى عقود سيطرته.

تحت عنوان «البنية التسلّطية للنظام السوري، النشأة والتطور والمآل»، يقول جاد الكريم الجباعي[18]:

---

(17) المرجع نفسه، ص 95 وما يليها.

(18) المرجع نفسه، ص 191.

الحرب الراهنة (يقصد الصراع الدائر في سورية منذ آذار/ مارس 2011)، ليست سوى ذروة الحرب التي بدأت في عام 1963 (أي منذ وصول عسكر البعث إلى السلطة) وشكلها الأخير، وحدودها القصوى، ولا تزال الأيديولوجيا التي قنَّعتها تحاول إثبات عصمتها، على الرغم من كل ما أصابها من اهتراء. وأشار محمد عابد الجابري إلى أن أهداف السياسة الفعلية، في تاريخنا القديم والحديث، هي «الغنيمة والعشيرة والعقيدة»[19]، وما نشهده اليوم (أي الصراع الدائر في سورية) لا يعدو أن يكون دفاعًا مستميتًا عن هذه الأهداف...

(19) ينقل الجباعي عن: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي 3، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 17.



خاتمة

ظهرت الأحزاب السياسية في سورية مع تبلور منطلقات النهضة العربية، وتحديدًا بعد زوال استبداد السلطان عبد الحميد في عام 1909. وكوّنت هذه الأحزاب العمود الفقري للمجتمع المدني السائر في طريق التكوّن صعودًا وهبوطًا خلال القرن العشرين. لكن هذه الأحزاب سرعان ما اصطدمت بحاجزين حدّا من انتشارها وتجذّرها في تربة المجتمع: حاجز سطوة الدولة السلطانية المهيمنة في العالم العربي، وحاجز المجتمع الأهلي، ونقصد به هنا المجتمع القائم على الولاءات العشائرية والطائفية، وهي من ظواهر مجتمعات ماقبل الرأسمالية والدولة الحديثة.

يُلاحَظ أن الأحزاب تعرضت في معظمها للاختراق من المباحث السلطانية ورجال الطوائف والعشائر، بهدف وضع الأحزاب تحت خيامها، وتوجيهها وفق مصالح الحكام والطوائف والعشائر. وبسبب غياب الثورة الصناعية وهشاشة التطور البرجوازي، بَقِيَ المجتمع المدني، ومن ورائه الأحزاب، مهيض الجناح في معظم عقود القرن العشرين. ومع استثناءات زمنية، حُشرت الأحزاب بين سندان المجتمع الأهلي (الطوائف والعشائر) ومطرقة الدولة الأمنية، وريثة الاستبداد السلطاني.

***

عرقلت القوى المناهضة للإصلاحات بقيادة السلطان عبد الحميد (1878–1908) عملية تكوّن الأحزاب السياسية التي كان من المتوقع أن تبدأ إرهاصاتها بالتكوّن نتيجة التنظيمات وبداية تشكل الدولة الحديثة التي سعى أبو الدستور مدحت باشا لوضع أسسها. لكن تجميد الدستور بعد فترة وجيزة من إعلانه في عام 1877 وحلّ مجلس المبعوثان (البرلمان)، والاستمرار في

الحكم السلطاني الاستبدادي الذي رعاه السلطان عبد الحميد، كل ذلك أخّر إرهاصات تكوّن الأحزاب السياسية حتى قيام ثورة الاتحاد والترقي وخلع عبد الحميد في عام 1909.

على الرغم من الطبيعة العسكرية المشوبة بالشوفينية لقادة الاتحاد والترقي وكرههم الديمقراطية، فإن رياح التغيير ساهمت في وضع اللبنات الأولى لظهور الأحزاب السياسية، متمثلة في نشاط الطلاب السوريين في اسطنبول وباريس، وتحرك المثقفين السوريين في مصر الهاربين من الاستبداد الحميدي.

***

واقعيًا، بدأت الأحزاب السياسية بالظهور مع قيام الدولة الوطنية العربية (1918-1920)، وأخذت جذورها في الانتشار في عهد الانتداب الفرنسي (1920-1943). وتحكمت في مرحلة الانتداب رافعتان: رافعة الحرية النسبية وهبوب نسائم الحداثة وما رافقها من نشاط الأحزاب، ورافعة القبضة الاستعمارية الساعية لحكم البلاد باسم الانتداب.

اتصفت مرحلة فجر الاستقلال (1943-1958) بإطلاق حرية الأحزاب من جهة، وسعي الحكم البرجوازي الإقطاعي لضبط البلاد قدر طاقته المحدودة من جهة أخرى. وشهدت نهاية هذه المرحلة أزهى عهود سورية الحديثة في الحكم البرلماني والحريات الديمقراطية، وصعود الفئات الوسطى واضطلاع الطبقة العاملة الناشئة بدور في الحياة السياسية.

هذا وتميّز الوعي الوطني في مرحلته الثالثة من المرحلتين السابقتين بامتداده في أعماق المجتمع وانتشاره نسبيًا بين فئات واسعة من الشعب، في حين كان الوعي الوطني مقتصرًا في المرحلتين السابقتين على نُخَب محدودة من المثقفين المتأثرين في معظمهم بالثقافة الغربية البرجوازية. وساهم تنامي الوعي الوطني في ظهور الأحزاب التي ضمّت (في ما عدا الإخوان المسلمين) جميع أبناء الوطن، بغضّ النظر عن دينهم أو إثنيتهم أو طائفتهم أو عشيرتهم أو عائلتهم أو مناطقهم. ومعنى ذلك أن ظهور هذه الأحزاب الوطنية كان أول

اختراق كبير للمجتمع الأهلي السابق، القائم عمومًا على التكتلات المذهبية والطائفية أو العشائرية والعائلية التي تراجعت لمصلحة الولاءات الوطنية والقومية.

مع قيام الجمهورية العربية المتحدة (1958-1961)، مُنعت الأحزاب، وأخذت المباحث السلطانية التي ظهرت في إهاب الدولة الحديثة، تشدد النكير على دعاة الحرية، ممهدة الطريق للحكم الشمولي وفصل السياسة عن المجتمع.

بعد انفصال سورية عن مصر الناصرية، وعودة الجمهورية السورية إلى الحياة من جديد في أيلول/سبتمبر 1961، عادت الأحزاب السياسية لتحتل واجهة الحوادث في إطار الحياة البرلمانية، مع تشويش الشعبة السياسية (بقايا الاستخبارات السلطانية) على التطور البرلماني الديمقراطي.

***

تأثر صعود الأحزاب وهبوطها في الثلث الأخير من القرن العشرين بعوامل كثيرة أهمها:

- الاقتصاد الريعي النفطي.

- القطاع العام المُدار من البيروقراطية المستأثرة بجانب كبير من خيراته. وهو، إلى جانب البترودولار، من الركائز الأساسية للدولة الأمنية وما مارسته من قمع أصاب الأحزاب في الصميم.

- العامل التراثي المتمثّل في رسوخ أقدام الممارسات المملوكية الانكشارية العثمانية في دعائم الاستبداد في الدول العربية التسلطية (أو الأمنية) التي تنهل من معين هذا التراث الاستبدادي (مع تغيّب الجوانب المضيئة في حضارتنا العربية الإسلامية). وهذا الإرث الاستبدادي كان واضحًا في ممارسات كثير من قادة الأحزاب. وبدا ذلك جليًا بعد الانقلاب العسكري في 8 آذار/مارس 1963 الذي أوصل حزب البعث إلى سدة الحكم،

محولًا إياه إلى واجهة مدنية لحكم عسكري. ومع أن هذا الحزب بجناحيه وليد المرحلة الوطنية الديمقراطية ومن أركانها، فإن هيمنة العسكر وعودة الاستخبارات السلطانية التي وُضعت أسس عملها في عهد الجمهورية العربية المتحدة، وعوامل كثيرة (ورد ذكرها في عدد من فصول الكتاب) جعلت حزب البعث مطيّة العسكر وأداة من أدوات سيطرة العسكريتاريا وحكمها المتميز بتحالف البرجوازية البيروقراطية (العسكرية والمدنية) مع البرجوازية التجارية، المتزامن مع انتعاش الفئات الطفيلية، آكلة الأخضر واليابس. هذه العسكريتاريا رفعت سيف تحرير فلسطين لا لتحريرها بل لقطع رأس من يتطلع إلى الحرية أو يحتجّ على الاستثمار والاضطهاد الممارس باسم التحرير والاشتراكية المزعومة.

إلى جانب حزب البعث، أوجدت العسكريتاريا وأجهزتها المباحثية السلطانية أحزاب الجبهة الوطنية التقدمية، لإضفاء الشرعية على حكم البرجوازية البيروقراطية التي مارست الترغيب والترهيب مع هذه الأحزاب، وبعضها لم يكن إلا هياكل تعيش على فتات مائدة منهوبات الحكام.

على الرغم من وطأة الحكم وما استخدمه من وسائل تفوق الوصف، ظهرت على ساحة النشاط السياسي قوتان حزبيتان (دينية - الإسلام السياسي، وعلمانية - أحزاب يسارية) رفعتا علم الاحتجاج وتعرضتا للملاحقة والسجن والتشرد. واستطاع الحكم تشتيت شمل الإخوان المسلمين بعد «انتصاره» في معركة - مذبحة حماة. كما تمكّن من خنق الأحزاب العلمانية من دون أن يستطيع كتم نفسها الأخير.

***

رفعت التحركات الشعبية السلمية (الثورة) التي اندلعت من درعا في آذار/ مارس 2011، راية الحرية وصون الكرامة المهدورة، وعبّرت في أعماق وعي ناشطيها عن الحقد الدفين على نهب البرجوازيات الطفيلية والبيروقراطية المال العام والخاص. وبعد ستة شهور من اندلاعها، داهمتها العسكرة نتيجة استخدام «النظام» الرصاص الحي في قمع التظاهرات. هذه التحركات الشعبية المندلعة

بسبب عوامل داخلية تشابك فيها الديمقراطي بالطبقي بالطائفي، وركبت أمواجَ احتجاجاتها عوامل خارجية دولية وإقليمية (تركيا، إيران، دول الخليج)، فحوّلتها إلى صراع ذي أبعاد مذهبية تهدد اللُّحمة الوطنية، وهو نقيض شعار الأحزاب الوطنية في منتصف القرن العشرين: «الدين لله والوطن للجميع».



الملاحق

الملحق (1)

مقتطفات من الدساتير السورية ذات العلاقة بموضوع الكتاب[1]

أولًا: القانون الأساسي للمملكة السورية العربية 1920[2]

جاء في مادته الأولى: «إن حكومة المملكة السورية العربية حكومة ملكية مدنية نيابية عاصمتها دمشق الشام ودين ملكها الإسلام».

ونقتطف من الفصل الثالث «في حقوق الأفراد والجماعات» المواد التالية:

- السوريون متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات.

- الحرية الشخصية مصونة من كل تعد ولا يجوز توقيف أحد إلا بالأسباب والأوجه التي يعينها القانون.

---

(1) استقينا مواد الدساتير من نصوص الدساتير المدونة في **الجريدة الرسمية** الموجودة في مكتبة الأسد في دمشق. ولا بدّ من الإشارة إلى أن أوّل دستور عرفته بلاد الشام هو دستور عام 1876 الذي وضعته جمعية تركيا الفتاة وصدر باسم «القانون الأساسي للدولة العثمانية»، وعُرف باسم «المشروطية». والدستور هذا رمى إلى القضاء على الحكم المطلق والسير بالإصلاح قدمًا إلى الأمام. لكن السلطان الجديد عبد الحميد الثاني عطّل الدستور وحلّ «مجلس المبعوثان» أي البرلمان وأعاد في عام 1888 الحكم الأوتوقراطي المطلق. وعندما قامت جمعية الاتحاد والترقي بانقلاب على عبد الحميد في عام 1908، أعادت الحياة إلى الدستور المعطّل، ودعت إلى انتخابات لمجلس المبعوثان. وبقي هذا الدستور ساري المفعول على بلاد الشام، بصفتها جزءًا من الدولة العثمانية، حتى انهيار هذه الأخيرة في خريف 1918.

(2) قام «المؤتمر السوري» للدولة الوطنية العربية (1918-1920) بوضع دستور عام 1920، باسم «القانون الأساسي للمملكة السورية العربية»، لكن الدستور هذا لم يرَ النور بسبب اجتياح قوات الاستعمار الفرنسي دمشق في تموز/يوليو 1920. الروح العلمانية واضحة المعالم في هذا الدستور، كما أن التشديد على الدولة المدنية والحريات الديمقراطية تحتل مركزًا مرموقًا فيه.

- لا يجوز التعذيب وإيقاع الأذى على أحد بسبب ما.

- لا يجوز التعرض لحرية المعتقدات والديانات ولا منع الحفلات الدينية لطائفة من الطوائف على أن لا تخل بالأمن العام أو تمس بشعائر الأديان والمذاهب الأخرى.

- تأليف الجمعيات وعقد الاجتماعات وتأسيس الشركات حر في ضمن قوانينها الخاصة التي يسنها المؤتمر.

- جميع المساكن مصونة من التعدي ولا يجوز دخولها إلا في الأحوال التي تعينها القوانين.

- المطبوعات حرة في ضمن دائرة القانون، ولا يجوز تفتيشها ومعاينتها قبل الطبع.

ثانيًا: دستور الجمعية التأسيسية لعام 1928 (3)

في ما يلي بعض مواد دستور عام 1928:

م 3 - سورية جمهورية نيابية دين رئيسها الإسلام وعاصمتها دمشق.

---

(3) الثورة السورية الكبرى (1925-1927)، التي لم تنتصر عسكريًا، لكنها حقّقت نصرًا للحركة الوطنية في ميادين شتى، ومنها المساومة والمصالحة اللتان جرتا بين سلطات الانتداب الفرنسي والبرجوازية السورية ممثّلة بالكتلة الوطنية، وأُجريت في إثرهما انتخابات جمعية تأسيسية وضعت دستور عام 1928 الذي نشره المفوض السامي الفرنسي في 22 أيار/ مايو 1930، بعد أن قيّده بالمادة 116 التي أجازت للمفوض السامي تعطيل أي قانون لا يوافق عليه.

في ميدان التملك، نشير إلى المادة 13 من الدستور التي كانت ذات صيغة عامة كلاسيكية في مصطلحات الدساتير، ونصّت على أن حق الملك في حمى القانون، فلا يجوز أن ينزع من أحد ملكه إلا للمصلحة العامة وفي الأحوال المنصوص عليها في القانون بعد تعويضه تعويضًا عادلًا. كما نصّت المادة 14 على أن «المصادرة العامة للأموال ممنوعة». لكن دستور عام 1928 لم يتعرض إطلاقًا لمشكلة الملكية الإقطاعية وحيازة الأرض، في حين تناولت إحدى مواده قضية الصناعة في النص التالي: «يجتهد في أن تكون القوانين الاقتصادية مؤمّنة لحماية الصناعات المحليه».

هذا الدستور عطّله، لأسباب سياسية، المندوب السامي بين عامي 1933 و1939 ثم أُحيي في عام 1943، وبموجبه جرت انتخابات صيف 1943 التي فازت فيها الكتلة الوطنية. وفي عام 1948 ارتدى تعديل الدستور طابعًا شخصيًا لإعادة انتخاب شكري القوتلي رئيسًا للجمهورية. وبعد الحركات الشعبية في كانون الأول/ ديسمبر 1948، جاء انقلاب حسني الزعيم في 30 آذار/ مارس 1949 الذي حلّ مجلس النواب وعطّل الحياة السياسية.

م 6 – السوريون لدى القانون سواء. وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفي ما عليهم من الواجبات والتكاليف. ولا تمييز بينهم في ذلك بسبب الدين أو المذهب أو الأصل أو اللغة.

م 15 – حرية الاعتقاد مطلقة. وتحترم الدولة جميع المذاهب والأديان الموجودة في البلاد وتكفل حرية القيام بجميع شعائر الأديان والعقائد على أن لا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب.

م 16 – حرية الفكر مكفولة، فلكل شخص حق الإعراب عن فكره بالقول والكتابة والخطابة والتصوير ضمن حدود القانون.

م 25 – حرية إنشاء الجمعيات وعقد الاجتماعات مكفولة ضمن الشروط المنصوص عليها في القانون.

م 27 – يحق للسوريين مجتمعين أو منفردين أن يقدموا للسلطات والمجلس النيابي الفرائض والاستدعاءات في الأمور المتعلقة بأشخاصهم أو بالشؤون العامة وفاقًا للقانون.

م 29 – الأمة مصدر كل سلطة.

م 30 – السلطة التشريعية منوطة بمجلس النواب.

ثالثًا: دستور الجمعية التأسيسية لعام 1950[4]

مقدمة الدستور:

(4) أُجريت في تشرين الثاني/ نوفمبر 1949 انتخابات جمعية تأسيسية وضعت دستورًا للبلاد ثم تحوّلت إلى مجلس نيابي. وأثار كثير من مواد الدستور مناقشات حامية تصارعت فيها الاتجاهات وتحاورت فيها الآراء الليبرالية والسلفية، وتواجهت مصالح طبقات الشعب المتناقضة، خصوصًا قضية الموقف من ملكية الأرض، والموقف من العمل والعمال. وكان النقاش الأكثر حدّة وحماسة ذلك الذي جرى في أثناء البحث في «الأحكام الأساسية للدولة»، ولم تكن الصحف المتنوعة المشارب والاتجاهات، والمتمتعة بحرّية الرأي، بعيدة عن هذا النقاش الحامي الوطيس والدائر حول طبيعة الدولة، دولة علمانية أم دولة دينية. وتقدم التيار الديني (الإخوان المسلمون ومن يؤيدهم) بالمشروع الإسلامي للدولة، وقدّم التيار القومي أو الليبرالي المطعّم قوميًا بمشروع الدولة العلمانية ذات المشارب الدينية والقومية. وأخيرًا جرى التوصل إلى حل وسط عبّرت عنه المادتان الأولى والثالثة من الدستور. =

«نحن ممثلي الشعب السوري العربي، المجتمعين في جمعية تأسيسية بإرادة الله ورغبة الشعب الحرة، نعلن أننا وضعنا هذا الدستور لتحقيق الأهداف المقدسة التالية: إقامة العدل على أسس متينة حتى يضمن لكل إنسان حقه دون رهبة أو تحيز، وذلك بدعم القضاء وتوطيد استقلاله في ظل حكم جمهوري ديمقراطي حر. ضمان الحريات العامة الأساسية لكل مواطن... نشر روح الإخاء وتنمية الوعي الاجتماعي بين المواطنين... العدالة الاجتماعية ويحمي العامل والفلاح، ويؤمّن الضعيف والخائف، ويوصل كل مواطن إلى خيرات الوطن... ولمّا كانت غالبية الشعب تدين بالإسلام، فإن الدولة تعلن استمساكها بالإسلام ومُثُله العليا...[5] وإننا نعلن أيضًا أن شعبنا عازم على... وعلى بناء دولته الحديثة على أسس من الأخلاق القويمة التي جاء بها الإسلام والأديان السماوية الأخرى.

ونعلن أن شعبنا، الذي هو جزء من الأمة العربية بتاريخه وحاضره

= على الرغم مما شاب في الدستور من هِنات، فإن دستور عام 1950 هو استمرار وتطوير لدستور عام 1928، ومن مفاخر الدولة السورية خلال تطورها في القرن العشرين، وثمرة من ثمار الفكر الليبرالي المتأثر بالغرب البرجوازي والنابع من الأرض «البلدية» المحلية. واستطاع واضعو الدستور بعد مناقشات حادة من التوافق على صيغ ترضي الطرفين الديني الإسلامي والعلماني (ذا الأطياف الليبرالية والقومية).

نرى اليوم أن «المشروع الليبرالي» للدولة «ظلمه» مهاجموه، ويستحق إعادة النظر في تقويمه، ولاسيما أن الاتجاهات الليبرالية العربية أو السورية لم تكن مجرد «ناقلة» أو «مقتبسة» من الفكر البرجوازي الليبرالي الأوروبي، بل إنها، على عكس ما يحكم عليها بعضهم، قامت بمنجزات لا يمكن إنكارها. وأهم ما فيها إفساحها المجال للتيارات الأخرى لتقديم آرائها. كما أنها في المجال الاجتماعي أفسحت فضاءً رحبًا لحقوق العمال والفلاحين. ولم تكن الانقلابات العسكرية نتيجة الجو الليبرالي السائد، بل هي نتاج عوامل داخلية وخارجية مرتبطة بالتدخلات الاستعمارية من جهة وبالصراعات الاجتماعية من جهة أخرى. وفي الوقت نفسه، علينا أن نميّز بين اتجاهات متعددة ومشارب متنوعة للفكر الليبرالي. ونرى من خلال ما قمنا به من بحوث أن أحد تيارات الفكر الليبرالي الذي قام على الأرض السورية، سعى للملاءمة بين هذا الفكر، وهو حصيلة التطور البرجوازي في أوروبا، والأوضاع الموضوعية المحلية، خصوصًا قضية الموقف من الإسلام ومن القضايا الاجتماعية المحلية. وكان دستور عام 1950 أصدق تعبير عن ذلك. وفي أثناء التحركات الشعبية أو الثورة، نادت أقلام عدة بالعودة إلى دستور عام 1950.

(5) جرت في أثناء مناقشة المادة الثالثة سجالات حامية في الجمعية التأسيسية وعلى صفحات الجرائد حول نص «الإسلام دين الدولة»، وانتهت بتسوية مؤداها أن يتضمن الدستور استمساك الدولة بمبادئ الإسلام كما هو وارد في الفقرة.

ومستقبله. يتطلع إلى اليوم الذي تجتمع فيه أمتنا العربية في دولة واحدة، وسيعمل جاهدًا على تحقيق هذه الأمنية المقدسة في ظل الاستقلال والحرية».

المادة الأولى: سورية جمهورية عربية ديمقراطية نيابية ذات سيادة تامة... والشعب السوري جزء من الأمة العربية.

المادة الثانية: السيادة للشعب، لا يجوز لفرد أو جماعة ادعاؤها...

المادة الثالثة: دين رئيس الجمهورية الإسلام. الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع. حرية الاعتقاد مصونة. والدولة تحترم جميع الأديان السماوية. وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها على أن لا يخل ذلك بالنظام العام. الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية.

المادة السادسة: يكون العلم السوري على الشكل التالي: طوله ضعفا عرضه، وهو ذو ثلاثة ألوان متساوية متوازية، أعلاها الأخضر فالأبيض فالأسود، ويحتوي القسم الأبيض في خط مستقيم على ثلاثة كواكب حمر خماسية الأشعة.

المادة العاشرة: حرية الفرد مصونة. كل إنسان بريء حتى يدان بحكم قانوني. لا يجوز تحري أحد أو توقيفه إلا بموجب أمر أو قرار صادر عن السلطات القضائية، أو إذا قُبض عليه في حالة الجرم المشهود، أو بقصد احضاره إلى السلطات القضائية بتهمة ارتكاب جناية أو جنحة. لا يجوز تعذيب أحد أو معاملته معاملة مهينة. ويحدد القانون عقاب من يفعل ذلك.

المادة الثانية عشرة: المساكن مصونة لا يجوز دخولها أو تفتيشها إلا في حالة الجرم المشهود أو بإذن من صاحبها أو بموجب أمر قضائي.

المادة الرابعة عشرة: تكفل الدولة حرية الرأي ولكل سوري أن يعرب بحرية عن رأيه بالقول والكتابة والتصوير وسائر وسائل التعبير.

المادة السادسة عشرة: للسوريين حق الاجتماع والتظاهر بصورة سلمية ودون سلاح ضمن حدود القانون.

المادة السابعة عشرة: للسوريين حق تأليف الجمعيات والانتساب إليها على أن لا يكون هدفها محرمًا في القانون.

المادة الثامنة عشرة: للسوريين حق تأليف أحزاب سياسية على أن تكون غاياتها مشروعة ووسائلها سلمية وذات نظم ديمقراطية.

المادة الثانية والعشرون: يعيَّن بقانون حد أعلى لحيازة الأراضي تصرفًا أو استثمارًا بحسب المناطق، على أن لا يكون له مفعول رجعي... تشجيع الملكيات الصغيرة والمتوسطة... توزع الدولة من أراضيها ببدل زهيد ومقسط على غير المتصرفين ما يكفيهم لمعيشتهم.

المادة الثالثة والعشرون: المصادرة العامة في الأموال ممنوعة. لا تفرض المصادرة الخاصة إلا بحكم قضائي.

تجوز المصادرة الخاصة بقانون لضرورات الحرب والكوارث العامة.

المادة الرابعة والعشرون: للدولة أن تؤمم بقانون كل مؤسسة أو مشروع يتعلق بالمصلحة العامة مقابل تعويض عادل.

المادة الخامسة والعشرون: تفرض الضرائب على أسس عادلة وتصاعدية، تحقق مبادئ المساواة والعدالة الاجتماعية.

المادة السادسة والعشرون: العمل حق لجميع المواطنين... التنظيم النقابي حر ضمن حدود القانون للنقابات شخصية اعتبارية.

المادة الثامنة والعشرون:... يجب أن يهدف التعليم إلى إنشاء جيل قوي بجسمه وتفكيره، مؤمن بالله، متحل بالأخلاق الفاضلة، معتز بالتراث العربي، مجهز بالمعرفة، مدرك لواجباته وحقوقه، عامل للمصلحة العامة، مشبع بروح التضامن والأخوة بين جميع المواطنين.

المادة الخامسة والثلاثون: يتولى السلطة التشريعية مجلس النواب المنتخب انتخابًا عامًا وسريًا ومباشرًا ومتساويًا، وفقًا لحكام قانون الانتخاب.

المادة الثامنة والخمسون: لرئيس الجمهورية بموافقة مجلس الوزراء، ولكل نائب حق اقتراح القوانين.

المادة الرابعة والستون: يجب أن تمثل الوزارة في جلسات المجلس برئيسها أو ببعض أعضائها.

المادة التاسعة والستون: يمارس السلطة التنفيذية نيابة عن الشعب رئيس الجمهورية ومجلس الوزراء ضمن الحدود المنصوص عليها في الدستور.

المادة السبعون: رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة.

المادة الحادية والسبعون: يُنتخب رئيس الجمهورية من قبل مجلس النواب بالتصويت السري.

المادة السابعة بعد المائة: تصدر الأحكام باسم الشعب السوري ويجب أن تكون معلَّلة.

المادة الحادية والخمسون بعد المائة: تشرف الدولة على الاقتصاد الوطني وتنظيمه لتحقق للشعب مستوى لائقًا من المعيشة، باستثمار الأرض وتقدم الصناعة والتجارة وتوفير العمل لجميع المواطنين.

المادة الثامنة والخمسون بعد المائة: تعمل الحكومة على تحضير البدو. يوضع قانون خاص يرعى التقاليد البدوية بين البدو الرحل ويحدد العشائر التي تخضع لأحكامه ريثما يتم تحضيره.

رابعًا: دستور 1935 (دستور الشيشكلي)[6]

جاء في مقدمة الدستور: «نحن شعب سورية العربية.. نعلن أننا قد ارتضينا لأنفسنا هذا الدستور».

---

(6) جرى الاستفتاء الشعبي على هذا الدستور في يوم واحد مع انتخاب رئيس الجمهورية العقيد أديب الشيشكلي، عن طريق الاستفتاء في 11 تموز/ يوليو 1953.

المادة 79 - يمارس رئيس الجمهورية السلطة التنفيذية نيابة عن الشعب.. ويُنتخب من الشعب مباشرة.

المادة 82 - لا يحاكَم رئيس الجمهورية إلا أمام المحكمة العليا.

المادة 94 - يستعين رئيس الجمهورية في إدارة سلطته التنفيذية بوزراء الدولة، وهو يسميهم ويقيلهم ويقبل استقالتهم بمرسوم يبلغه إلى مجلس النواب.

المادة 120 - للعمال حق الدفاع عن مصالحهم المهنية والانتظام في نقابات لتسيير ممارسة هذا الحق.. تشجع الدولة التنظيم النقابي وتحميه من المؤثرات السياسية.. ويُقصد بالعمال في هذه المادة العمال والفلاحون والعمال الزراعيون[7].

خامسًا: إلغاء دستور الشيشكلي والعودة إلى دستور 1950

الحركة الشعبية العارمة التي قامت في شباط/ فبراير 1954، ودعمتها قوى عسكرية مسيّسة ومتعاطفة في قسم منها مع الحزب البعث العربي الاشتراكي وغيره من القوى التقدمية، أزاحت الشيشكلي ودستوره، وأعادت العمل بدستور عام 1950 ونظامه البرلماني الذي فتح المجال رحبًا أمام جميع الاتجاهات كي تعمل بحسب مصالحها وآرائها من دون قهر أو اضطهاد. ولم يكن لأجهزة الأمن إلا دور محدود مرتبط بالأمن الوطني العام. وهذا الأمر فتح الباب على مصراعيه لتطور سورية في عهد المجلس النيابي (1954-1958) المنتخب بحرية والممثّل لجميع الاتجاهات الموجودة على الساحة السورية. وفي عهد

(7) جاء دستور عام 1953 (دستور أديب الشيشكلي) مطابقًا في مبادئه الأساسية لدستور عام 1950، إلا ما تعلق بإعطاء صلاحيات واسعة لرئيس الجمهورية (أديب الشيشكلي)، الذي «يمارس السلطة التنفيذية نيابة عن الشعب». واتبع هذا الدستور النظام الرئاسي الذي يجمع السلطات الأساسية في يد رئيس الجمهورية، ويجعل من المجلس النيابي ومجلس الوزراء هوامش لسلطاته اللامتناهية الحدود. وعلى هذا المنوال سار دستور الجمهورية العربية المتحدة الرئاسي، وكذلك دستور 1973 الرئاسي الذي كرّس حكم حافظ الأسد.

هذا المجلس انتعشت مؤسسات المجتمع المدني وقامت مؤسسات أخرى له واندفعت عملية التطور الاجتماعي قدمًا إلى الأمام. وفي عهد هذا المجلس، تراجعت العشائرية والطائفية لمصلحة «روح المواطنة» والوطن وتلاحم المواطنين، والسير قدمًا في ترسيخ المشاعر القومية العربية.

سادسًا: الدستور الموقت للجمهورية العربية المتحدة، (1958) الصادر عن جمال عبد الناصر

م 1 – الدولة العربية المتحدة جمهورية ديمقراطية مستقلة ذات سيادة، وشعبها جزء من الأمة العربية.

م 4 – ينظم الاقتصاد القومي وفقًا لخطط مرسومة، تراعى فيها مبادئ العدالة الاجتماعية وتهدف إلى تنمية الإنتاج ورفع مستوى المعيشة.

م 7 – المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

م 12 – رئيس الدولة هو رئيس الجمهورية.

م 13 – يتولى السلطة التشريعية مجلس يسمى مجلس الأمة يحدد عدد أعضائه ويتم اختيارهم بقرار من رئيس الجمهورية[8].

(8) الدستور الموقت للجمهورية العربية، المتحدة الصادر في 5 آذار/مارس 1958 أدخل جديدًا إلى الدساتير السورية السابقة من حيث «تنظيم الاقتصاد القومي وفقًا لخطط مرسومة، تراعى فيها مبادئ العدالة الاجتماعية..». وسار، كدستور عام 1953، على نهج النظام الرئاسي، حيث يتمتع رئيس الجمهورية بسلطات مطلقة. وبعد أسبوع من إعلان هذا الدستور، صدر عن رئيس الجمهورية في 12 آذار/مارس 1958 قرار بقانون في شأن حل الأحزاب والهيئات السياسية في الإقليم السوري، كما حظّر تكوين أحزاب أو هيئات سياسية جديدة. وكان ذلك ضربة قاسمة للتطور الديمقراطي المتصاعد في سورية، وتحجيم لمؤسسات المجتمع المدني. وهذا الأمر، ساهم، في رأينا، في تعثّر الإجراءات الاقتصادية والاجتماعية (إصلاح زراعي وتأميم) المؤدية إلى العدالة الاجتماعية. والمستغرَب أن الوحدة السورية – المصرية التي حازت موافقة أو رضى أكثرية الشعب السوري الساحقة، إن لم نقل كلها، لم =

سابعًا: الدستور الموقت للجمهورية العربية السورية، 1961[9]

م 1 – الجمهورية العربية السورية دولة مستقلة ذات سيادة، وهي جزء من الوطن العربي الكبير.

م 2 – ينتخب الشعب مجلسًا تأسيسيًا نيابيًا لمدة أربع سنوات بطريق الاقتراع السري.

م 4 – يتولى المجلس وضع دستور للجمهورية خلال مدة أقصاها ستة أشهر ثم يتحول إلى مجلس نيابي.

م 71 – يُنتخب رئيس الجمهورية من قبل مجلس النواب بالتصويت السري.

ثامنًا: دستور عام 1964

(أصدره المجلس الوطني لقيادة الثورة في عهد البعث لحين إعلان موافقة الشعب على الدستور الدائم)

م 1 – القطر السوري جمهورية ديمقراطية شعبية اشتراكية ذات سيادة، وهو جزء من الوطن العربي.

م 2 – الشعب العربي في سورية جزء من الأمة العربية يؤمن بالوحدة ويناضل في سبيل تحقيقها.

م 3 – دين رئيس الدولة الإسلام.. الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع.

م 7 – المواطنون متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات.

م 9 – حرية الفرد مصونة.. كل إنسان بريء حتى يدان بحكم قضائي.. لا يجوز تحري أحد أو توقيفه إلا وفاقًا للقاعدة.

= تكن بحاجة إلى إجراءات الردع وتنشيط أجهزة المباحث وحلّ الأحزاب والاقتصار على الحزب الحاكم الذي جمع ما هبّ ودبّ من فئات المجتمع، سرعان ما انهار من أول هزة تعرّض لها رأس النظام.

(9) وهو يشبه إلى حد بعيد دستور عام 1950.

م 12 - المساكن مصونة لا يجوز دخولها أو تفتيشها إلا بالأحوال والكيفية المبينة في القانون.

م 16 - حرية الاعتقاد مصونة والدولة تحترم جميع الأديان.

م 18 -.. التنظيم النقابي مكفول على أساس استقلال النقابات وتوكيد مسؤوليتها في بناء الاقتصاد القومي على أسس اشتراكية ويحدد ذلك القانون.

م 25 - تكون ملكية وسائل الإنتاج على الأشكال التالية: 1 - ملكية الدولة وتتمثل بالقطاع العام..، 2 - ملكية جماعية وهي ملكية جميع المنتجين، 3 - ملكية فردية.

م 31 - يتولى المجلس الوطني للثورة السلطة التشريعية ومراقبة أعمال السلطة التنفيذية.

م 32 - يقوم المجلس الوطني للثورة بالمهام التالية: 1 - انتخاب رئيس مجلس الرئاسة ونائب الرئيس والأعضاء، 2 - تعديل الدستور المؤقت ووضع الدستور الدائم.. منح الثقة وحجبها عن الوزارة.

م 33 - يشكَّل المجلس الوطني من أعضائه الحاليين وممثلين عن قطاعات الشعب ويحدد عددهم وكيفية تمثيلهم بقانون.

م 80 - يُعمل بهذا الدستور المؤقت لحين إعلان موافقة الشعب على الدستور الدائم، وذلك خلال فترة لا تتجاوز السنة اعتبارًا من تاريخ إعلان هذا الدستور.

تاسعًا: الدستور الموقت

(الصادر بموجب قرار القيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي في 1/ 5/ 1969 والمعدل بقرار القيادة القطرية الموقتة في 16/ 2/ 1971)

م 7 - الحزب القائد في المجتمع والدولة هو حزب البعث العربي الاشتراكي.

م 8 - المنظمات الشعبية والجمعيات التعاونية مؤسسات تضم قوى الشعب العاملة من أجل تحقيق مصالح أفرادها، والمساهمة في تطوير المجتمع.

م 9 – مجالس الشعب مؤسسات منتخبة بصورة ديمقراطية يمارس المواطنون من خلالها حقوقهم السياسية.

م 10 – الاقتصاد في الدولة، اقتصاد اشتراكي مخطط، بحيث تنتفي معه جميع أشكال الاستغلال.

م 76 – إلى أن يتم وضع الدستور الدائم، يجري تحديد أعضاء مجلس الشعب وتسميتهم بمرسوم بناء على قرار من القيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي.

م 79 – إلى أن ينعقد مجلس الشعب يمارس مجلس الوزراء سلطة التشريع.

عاشرًا: دستور الجمهورية العربية السورية

(الصادر بمرسوم في آذار/ مارس 1972عن رئيس الجمهورية حافظ الأسد)[10]

م 1 – الجمهورية العربية السورية دولة ديمقراطية شعبية واشتراكية ذات سيادة لا يجوز التنازل عن أي جزء من أراضيها، وهي عضو في دولة اتحاد الجمهوريات العربية.

م 8 – حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة، ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية.

م 9 – المنظمات الشعبية والجمعيات التعاونية تنظيمات تضم قوى الشعب العاملة من أجل تطوير المجتمع وتحقيق مصالح أفراده.

م 14 – أنواع الملكية: ملكية الشعب.. ملكية جماعية.. ملكية فردية.

---

(10) تضمنت المقدمة أن هذا الدستور يستند إلى المنطلقات الرئيسة التالية: إن الثورة العربية الشاملة ضرورة قائمة ومستمرة.. وإن السير باتجاه إقامة المجتمع الاشتراكي ضرورة أساسية.. وإن الحرية حق مقدس والديمقراطية الشعبية هي الصيغة المثالية التي تكفل للمواطن ممارسة حريته.. وإن حركة الثورة العربية جزء أساسي من حركة التحرّر العالمي.

م 26 – لكل مواطن حق الإسهام في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وينظم القانون ذلك.

(لا إشارة إلى تأليف الأحزاب، التي لم ينظمها القانون حتى تاريخه، صيف 2011)

م 39 – للمواطنين حق الاجتماع والتظاهر سلميًا في إطار مبادئ الدستور، وينظم القانون ممارسة هذا الحق.

م 50 – يتولى مجلس الشعب السلطة التشريعية على الوجه المبين في الدستور.

م 21 – يصدر الترشيح لمنصب رئاسة الجمهورية عن مجلس الشعب بناء على اقتراح القيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، ويعرض الترشيح على المواطنين لاستفتائها فيه[11].

(11) جرت العادة أن ينتخب الشعب مجلسًا تأسيسيًا (1928، 1949، 1962) يضع الدستور. أما دستور 1973، وكذلك دستور الشيشكلي 1953، فجرت الموافقة عليه عن طريق دعوة المواطنين إلى الاستفتاء. ولم يشر الدستور، كسابقه، إلى الأحزاب وكيفية السماح لها، لكن المادة الثامنة نصت على أن «حزب البعث العربي الإشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة، ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية».

الملحق (2)

قوانين الطوارئ الصادرة في سورية بعد الاستقلال[1]

سننقل في ما يلي قوانين الطوارئ التي استطعنا الوصول إليها[2]، المستمر العمل بها منذ الاستقلال إلى يومنا هذا.

أولًا: قانون رقم 400 في 15 أيار/ مايو 1948

أقر مجلس النواب ونشر رئيس الجمهورية القانون التالي:

---

(1) عاشت الجمهورية السورية بعد الاستقلال وجلاء الجيوش الأجنبية عنها (1946) أعوامًا طويلة من حياتها في ظلّ قوانين الطوارئ والأحكام العرفية لأسباب كثيرة. أتى في مقدمة هذه الأسباب الاجتياح الصهيوني لفلسطين وإقامة دولة عنصرية توسعية عدوانية، كان لا بد للدول العربية المجاورة من رد شرورها ووقف عدوانها. ومعنى ذلك أن قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين العربية كان أصل البلاء والحجة لدى أولي الأمر في فرض الأحكام العرفية وقوانين الطوارئ، ومنع انتعاش الديمقراطية وتعَمُقِها في الأرض العربية. فهل قوانين الطوارئ والأحكام العرفية في هذه الحالة «شرّ لا بدّ منه»؟

لكن قوانين الطوارئ لم تستخدم لردع العدوان الصهيوني فحسب، بل كثيرًا ما استخدمها انقلاب جديد أو حكم جديد لتثبيت أقدامه. وجرى استخدامها أحيانًا تحسبًا لحدوث انقلاب أو قيام اضطرابات في زمن ما أو منطقة ما.

يضاف إلى ذلك أن رغبة الحكام في تثبيت أقدامهم دفعتهم إلى تمديد العمل بهذا السلاح من باب الحيطة، وتحسبًا لأي مكروه. وكثيرًا ما تحلّ حركة محل حركة أخرى وتنسخ جل أعمالها، إلا قوانين الطوارئ والأحكام العرفية، فتتركها «لأخذ البركة منها»، وتخويف الآخرين بها. وكثيرًا ما يجري إضافة مادة على قوانين الطوارئ تزيد من وطأته ليبقى حيًّا أبد الدهر.

(2) نصوص قوانين الطوارئ متناثرة في أعداد **الجريدة الرسمية** الموجودة في مكتبة الأسد.

المادة الأولى - في حالة إعلان الأحكام العرفية تطبَّق الأحكام المنصوص عنها في هذا القانون.

المادة الثانية - تخوّل السلطة المكلفة للقيام بتنفيذ الأحكام العرفية في أراضي الجمهورية السورية الصلاحيات التالية:

1 - إجازة تحري الأشخاص المشتبه بهم ومنازلهم في كل وقت.

2 - فرض المراقبة المسبقة على الصحف والمطبوعات والأنباء.

3 - فرض المراقبة البريدية والبرقية والهاتفية.

4 - تحديد ساعات افتتاح الأماكن العامة وإغلاقها.

5 - فرض منع التجول في أوقات معينة.

6 - حق الاستيلاء على وسائل النقل.

التوقيع رئيس الجمهورية والوزراء

(المصدر: الجريدة الرسمية العدد 22 في 15 أيار/ مايو 1948، ص3)

ثانيًا: قانون رقم 401 في 15 أيار/ مايو 1948

أقر مجلس النواب ونشر رئيس الجمهورية القانون الآتي:

المادة الأولى - تعلن الأحكام العرفية في أراضي الجمهورية السورية ويسري مفعولها لمدة ستة أشهر.. وفي كل الأحوال ينتهي العمل بهذه الأحكام عند انتهاء الأعمال العسكرية.

المادة الثانية - يمارس رئيس مجلس الوزراء، بصفته حاكمًا عسكريًا، سلطة تنفيذ الأحكام العرفية المنصوص عنها في القانون المؤرخ في 15 أيار [مايو] 1948 رقم 400.

المادة الثالثة - تقتصر المراقبة السابقة المفروضة بموجب الفقرة الثانية من

المادة الثانية من القانون رقم 400 تاريخ 15 أيار[مايو] 1948 على ما تنشره الصحف والمطبوعات ووكالات الأنباء من أخبار الحركات العسكرية وقوى الأمن.

التوقيع رئيس الجمهورية والوزراء

(المصدر: الجريدة الرسمية العدد 22 في 15 أيار/ مايو 1948، ص4)

ثالثًا: المرسوم 3469 بتاريخ 30/ 10/ 1956

إن رئيس الجمهورية.. بناء على أحكام.. وعلى قرار مجلس الوزراء يرسم ما يلي:

المادة الأولى - تُعلن الأحكام العرفية في جميع أراضي الجمهورية السورية ابتداء من اليوم الثلاثين من شهر تشرين الثاني [نوفمبر] 1956.

المادة الثانية - يسمى رئيس مجلس الوزراء حاكمًا عسكريًا.

صدر عن رئيس الجمهورية بالوكالة

وعن رئيس مجلس الوزراء[3]

رابعًا: قرار رئيس الجمهورية العربية المتحدة بالقانون رقم 162 لعام 1958 بشأن حالة الطوارئ

باسم الأمة رئيس الجمهورية

بناء على المرسوم التشريعي رقم 150 تاريخ 22/ 6/ 1949 المتضمن تنظيم الإدارة العرفية (في الإقليم السوري) وعلى القانون رقم 533 لسنة 1954 في شأن الأحكام العرفية الصادر في الإقليم المصري

(3) **الجريدة الرسمية**، العدد 48، 1/ 11/ 1956، ص 6372.

- يلغى المرسومان السابقان.

- يجوز إعلان حالة الطوارئ كلما تعرض الأمن أو النظام العام في أراضي الجمهورية أو في منطقة منها للخطر، سواء أكان ذلك بسبب وقوع حرب أو قيام حالة تهدد بوقوعها أو حدوث اضطرابات في الداخل أو كوارث عامة أو انتشار وباء.

- الإعلان عن حالة الطوارئ أو إنهائها يكون بقرار من رئيس الجمهورية.

- يجوز لرئيس الجمهورية حفظ الدعوى قبل تقديمها إلى المحكمة.

(المصدر: الجريدة الرسمية العدد 29 مكرر القاهرة في 28 أيلول/ سبتمبر 1958)

خامسًا: قانون حالة الطوارئ الصادر بمرسوم في عام 1962

أصدر مجلس الوزراء ونشر رئيس الجمهورية المرسوم التشريعي التالي:

المادة 1 - أ= يجوز إعلان حالة الطوارئ في حالة الحرب أو قيام حالة تهدد بوقوعها أو في حالة تعرض الأمن أو النظام العام في أراضي الجمهورية أو في جزء منها للخطر، بسبب حدوث اضطرابات داخلية أو وقوع كوارث عامة.

ب= يمكن أن تتناول حالة الطوارئ مجموع الأراضي السورية أو جزءًا منها.

المادة 12 - يلغى قانون حالة الطوارئ رقم 162 الصادر في 27-9-1958 وجميع تعديلاته.

المادة 13 - تُعتبر حالة الطوارئ المعلنة استنادًا إلى القانون رقم 162 قائمة حتى يتم إلغاؤها وفقًا لأحكام المادة العاشرة من هذا القانون. وفي جميع الأحوال تبقى محاكم أمن الدولة المحدثة بالقانون رقم 162 قائمة.

سادسًا: من قوانين ما بعد انقلاب الثامن من آذار/ مارس 1963 البعثي

إن المجلس الوطني لقيادة الثورة

بناء على الأمر العسكري رقم 1 تاريخ 8-3-1963 المتضمن تسلمه مهام السلطتين التشريعية والتنفيذية يرسم ما يلي:

مادة 1 - يضاف إلى المادة 13 من المرسوم 51.. العبارة التالية: (كما يجوز لرئيس الجمهورية أو من يفوضه حفظ الدعوى أثناء النظر فيها من قبل المحكمة).

المجلس الوطني لقيادة الثورة

أمر عسكري رقم 4

إن المجلس الوطني لقيادة الثورة

بناء على الأمر العسكري رقم 2 تاريخ 8-3-1963 القاضي بإعلان حالة الطوارئ

وبناء على أحكام المادة الثالثة من المرسوم التشريعي رقم 51 بتاريخ 22-12-1962، يأمر بما يلي:

1 - يعين القائد العام للجيش والقوات المسلحة نائبًا للحاكم العرفي في جميع أنحاء الجمهورية العربية السورية، ويمارس جميع الصلاحيات المنصوص عنها في قانون الطوارئ.

الملحق (3)

وثائق الإخوان المسلمين
في مستهل القرن الحادي والعشرين(1)

(1) عرض في عدد من فصول هذا الكتاب محطات من تاريخ الإخوان المسلمين في القرن العشرين، بما يتلاءم مع خطة الكتاب وحجمه. ومع أن الكتاب يقتصر على دراسة الأحزاب في حقبة القرن العشرين، رأينا أن من الضروري متابعة سياسة الجماعة في مستهل القرن الحادي والعشرين للأسباب التالية:

– صعود تيارات الإسلام السياسي في العالم العربي واحتلالها مواقع الصدارة في كثير من الميادين.

– التبدلات الجارية في مناهج الإخوان المسلمين السوريين باتجاه التنوير، والعودة إلى السلفية الإسلامية التنويرية ابتداء بمجتهدي دمشق في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وانتهاء بالشيخين محمد مبارك ومصطفى السباعي.

– ظهور تيارات للإسلام السياسي تقف على يمين الإخوان، متمثِّلة في السلفيات الصاعدة والمُتَصِفة بالانغلاق والتحجر والتعصب والاستعلاء على الآخرين.

– إلقاء الضوء على تميّز إخوان سورية عن مصر بمواقف أشرنا إليها سابقًا وتتعلق بالأرضية الاجتماعية المتصفة بالتنوع التي عمل ويعمل إخوان سورية في رحابها.

أصدر الإخوان المسلمون في مستهل القرن الحادي والعشرين ثلاث وثائق تبيّن أن الجماعة ترسم لنفسها طريقًا جديدة مختلفة عن سياسة العنف المتبعة ضد الحكم البعثي، وتطرح جملة من الطروحات اللافتة والباعثة على الأمل في سير سورية في طريق سلمي تصالحي هادئ مع القوى السياسية والفكرية الأخرى. ولا شك في أن إقامة قيادة الإخوان في أوروبا جعلتها، بعد الضربات القاتلة التي تلقتها في ثمانينيات القرن العشرين، تتأثر بالمحيط العائشة بين ظهرانيه، وتتطلع إلى احتلال المواقع التي خسرتها في الثلث الأخير من القرن العشرين، وثمة عوامل كثيرة ساهمت في الدفع باتجاه الاعتدال، أو ما يسمونه الوسطية. هذه الوثائق هي:

– **ميثاق الشرف الوطني الصادر عام 2001**، وقد مثّل، بحسب رأي الإخوان، الدعوة إلى إطار مشترك تلتقي عليه القوى السياسية والنخب الفكرية. =

طروحات جديدة سيكشف المستقبل مدى الأخذ بها، وفي ما يلي بعض الدراسات المنشورة في إعلام الإخوان، التي تلقي الضوء على خططهم الجديد في المهجر.

1 - جاء تحت عنوان **هذه هوية أمتنا التي نستمسك بها، وهذه ثقافتنا** لإسماعيل أحمد:

- إن الواقع الاجتماعي لشعبنا، وما يزخر به من عقائد وأفكار وعادات وتقاليد، يشكل أرضية مادية ملموسة لمشروعنا الحضاري...

- نعتقد أن ثقافات الأمم وتجارب الشعوب ومعطيات الحضارة الإنسانية، بشقيها المادي والمعنوي، هي مصدر إغناء لمشروعنا الحضاري...

- وكذلك الدعوة إلى الانفتاح على الفكر العالمي، والاستفادة من التجربة البشرية المتراكمة على مر السنين، التي لا تتعارض مع ثوابت الإسلام.

- كما جاءت فيه الدعوة إلى إقرار الحريات العامة، وإشاعة ثقافة الحوار في المجتمع بدل ثقافة الإقصاء، وثقافة التعايش بدل ثقافة الاستئصال.

- سيبقى لهوية الأمة سلطانها العرفي والأخلاقي والاجتماعي والثقافي عامة على الجميع.

- وتبقى الحرية، بأبعادها الفردية والجماعية، السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية مطلبًا أساسًا في مشروعنا الحضاري ضمن ضوابطها العامة. وهي شرط مواز لأساسيات النهوض والإبداع على كل صعيد.

- في الختام، أود أن أؤكد بأن المشروع السياسي لسورية المستقبل ما هو إلا رؤية الإخوان المسلمين في سورية، وبالتالي فمن يتصور أن على الإخوان المسلمين أن يتخلوا عن ثوابتهم في سبيل مكاسب سياسية أو اجتماعية أو

= - **المشروع السياسي لسورية المستقبل الصادر عام** 2004، وسنتناول خطوطه العامة ورأي بعض رجال الفكر من الإخوان فيه.

- **عهد وميثاق** من جماعة الإخوان المسلمين في سورية، الصادر في آذار/ مارس 2012.

إنسانية فهو واهم! سنبقى مسلمين نؤمن بالإسلام كله، غير أن سبيلنا إلى تبليغ دعوتنا والوصول إلى غايتنا الشريفة هي دعوة الناس بالحكمة والموعظة الحسنة، ومجادلة المخالفين بالتي هي أحسن، والتعاون مع الجميع في إطار القواسم المشتركة، والانتماء والانحياز إلى هذا الشعب العظيم

2 - **في ندوة صحافية:** الإخوان السوريون يطلقون مشروعًا سياسيًا ويطالبون النظام بالانفتاح على جميع التيارات الوطنية. وجاء في الخبر الصحافي:

أكد قادة بارزون من التيار الإسلامي في سورية أن الإسلاميين جزء أساسي في أي معادلة سياسية تروم تأسيس حياة سياسية ديمقراطية تعددية جادة في البلاد. وأكد المراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين في سورية المحامي صدر الدين البيانوني، بأن الإخوان يعتبرون سورية وطنًا لجميع أبنائها، وأنهم متمسّكون بحقّهم فصيلًا وطنيًا يدافع عن وجوده بقوةِ الحقّ، وبلَغة الحوار.

وأكد البيانوني على حرص جماعة الإخوان المسلمين في سورية على ترسيخ قواعد البناء لمجتمع ينبذ التعصّب الدينيّ والمذهبيّ والعرقيّ، وينفتح على التعايش والأخذ والعطاء[2].

3 - النص الكامل لـ «العهد والميثاق» الجديد لجماعة الإخوان المسلمين في سورية الصادر في آذار/ مارس 2012 [3]:

بسم الله الرحمن الرحيم

من أجل وطن حر، وحياة حرة كريمة لكل مواطن.. وفي هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ سورية، حيث يولد الفجر من رحم المعاناة والألم، على يد أبناء سورية الأبطال، رجالًا ونساءً، شبابًا وأطفالًا وشيوخًا، في ثورة وطنية عامة، يشارك فيها شعبنا بكلّ مكوّناته، من أجل السوريين جميعًا.. فإننا في

---

(2) خدمة قدس برس (لندن)، 16/ 12/ 2004.

(3) **سيريا بوليتيك**، 24/ 3/ 2012.

جماعة الإخوان المسلمين في سورية، منطلقين من مبادئ ديننا الإسلامي الحنيف، القائمة على الحرية والعدل والتسامح والانفتاح.. نتقدّم بهذا العهد والميثاق، إلى أبناء شعبنا جميعًا، ملتزمين به نصًا وروحًا، عهدًا يصون الحقوق، وميثاقًا يبدد المخاوف، ويبعث على الطمأنينة والثقة والرضا.

يمثل هذا العهد والميثاق رؤية وطنية، وقواسم مشتركة، تتبنّاها جماعة الإخوان المسلمين في سورية، وتتقدم بها أساسًا لعقد اجتماعيّ جديد، يؤسّس لعلاقة وطنية معاصرة وآمنة، بين مكوّنات المجتمع السوريّ، بكلّ أطيافه الدينية والمذهبية والعرقية، وتياراته الفكرية والسياسية.

يلتزم الإخوان المسلمون بالعمل على أن تكون سورية المستقبل:

دولة مدنية حديثة، تقوم على دستور مدنيّ، منبثق عن إرادة أبناء الشعب السوري، قائم على توافقية وطنية، تضعه جمعية تأسيسية منتخَبة انتخابًا حرًا نزيهًا، يحمي الحقوق الأساسية للأفراد والجماعات، من أيّ تعسّف أو تجاوز، ويضمن التمثيلَ العادل لكل مكوّنات المجتمع.

دولة ديمقراطية تعددية تداولية، وفق أرقى ما وصل إليه الفكر الإنسانيّ الحديث، ذات نظام حكم جمهوريّ نيابيّ، يختار فيها الشعب من يمثله ومن يحكمه، عبر صناديق الاقتراع، في انتخابات حرة نزيهة شفافة.

دولة مواطنة ومساواة، يتساوى فيها المواطنون جميعًا، على اختلاف أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم واتجاهاتهم، تقوم على مبدأ المواطنة التي هي مناط الحقوق والواجبات، يحقّ لأيّ مواطن فيها الوصول إلى أعلى المناصب، استنادًا إلى قاعدتي الانتخاب أو الكفاءة. كما يتساوى فيها الرجال والنساء، في الكرامة الإنسانية، والأهلية، وتتمتع فيها المرأة بحقوقها الكاملة.

دولة تلتزم بحقوق الإنسان - كما أقرتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية من الكرامة والمساواة، وحرية التفكير والتعبير، وحرية الاعتقاد والعبادة، وحرية الإعلام، والمشاركة السياسية، وتكافؤ الفرص، والعدالة الاجتماعية، وتوفير الاحتياجات الأساسية للعيش الكريم. لا يضامُ فيها مواطن في عقيدته

ولا في عبادته، ولا يضيّقُ عليه في خاصّ أو عامّ من أمره.. دولة ترفض التمييز، وتمنع التعذيب وتجرّمه.

دولة تقوم على الحوار والمشاركة، لا الاستئثار والإقصاء والمغالبة، يتشارك جميع أبنائها على قدم المساواة، في بنائها وحمايتها، والتمتّع بثروتها وخيراتها، ويلتزمون باحترام حقوق سائر مكوناتها العرقية والدينية والمذهبية، وخصوصية هذه المكوّنات، بكل أبعادها الحضارية والثقافية والاجتماعية، وبحقّ التعبير عن هذه الخصوصية، معتبرين هذا التنوع عامل إثراء، وامتدادًا لتاريخ طويل من العيش المشترك، في إطار من التسامح الإنسانيّ الكريم.

دولة يكون فيها الشعب سيد نفسه، وصاحب قراره، يختار طريقه، ويقرّر مستقبله، دون وصاية من حاكم مستبدّ، أو حزب واحد، أو مجموعة متسلطة.

دولة تحترم المؤسسات، وتقوم على فصل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، يكون المسؤولون فيها في خدمة الشعب. وتكون صلاحياتهم وآليات محاسبتهم محدَّدة في الدستور. وتكون القوات المسلحة وأجهزة الأمن فيها لحماية الوطن والشعب، وليس لحماية سلطة أو نظام، ولا تتدخّل في التنافس السياسيّ بين الأحزاب والقوى الوطنية.

دولة تنبذ الإرهاب وتحاربه، وتحترم العهود والمواثيق والمعاهدات والاتفاقيات الدولية، وتكون عامل أمن واستقرار، في محيطها الإقليميّ والدوليّ. وتقيم أفضل العلاقات الندّية مع أشقائها، وفي مقدمتهم الجارة لبنان، التي عانى شعبها - كما عانى الشعب السوريّ - من ويلات نظام الفساد والاستبداد، وتعمل على تحقيق مصالح شعبها الاستراتيجية، وعلى استرجاع أرضها المحتلة، بكافة الوسائل المشروعة، وتدعم الحقوق المشروعة للشعب الفلسطينيّ الشقيق.

دولة العدالة وسيادة القانون، لا مكان فيها للأحقاد، ولا مجال فيها لثأر أو انتقام.. حتى أولئك الذين تلوثت أيديهم بدماء الشعب، من أيّ فئة كانوا، فإن من حقهم الحصول على محاكمات عادلة، أمام القضاء النزيه الحرّ المستقل.

دولة تعاون وألفة ومحبة، بين أبناء الأسرة السورية الكبيرة، في ظلّ مصالحة وطنية شاملة، تسقط فيها كلّ الذرائع الزائفة، التي اعتمدها نظام الفساد والاستبداد، لتخويف أبناء الوطن الواحد بعضهم من بعض، لإطالة أمَد حكمه، وإدامة تحكّمه برقاب الجميع.

هذه هي رؤيتنا وتطلعاتنا لغدنا المنشود، وهذا عهدنا وميثاقنا أمام الله، وأمام شعبنا، وأمام الناس أجمعين. رؤية نؤكّدها اليوم، بعد تاريخ حافل في العمل الوطنيّ لعدة عقود، منذ تأسيس الجماعة، على يد الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله عام 1945. كنا قد عرضنا ملامحها بوضوح وجلاء، في ميثاق الشرف الوطنيّ عام 2001، وفي مشروعنا السياسيّ عام 2004، وفي الأوراق الرسمية المعتمدة من قِبَل الجماعة، بشأن مختلف القضايا المجتمعية والوطنية.

وهذه قلوبنا مفتوحة، وأيدينا ممدودة إلى جميع إخوتنا وشركائنا في وطننا الحبيب، ليأخذ مكانه اللائقَ بين المجتمعات الإنسانية المتحضّرة. (وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان، واتقوا الله إنّ الله شديد العقاب).

الملحق (4)

من الطائفية 1860 إلى الوحدة الوطنية منتصف القرن العشرين[1]

(1) حملة إسماعيل الأطرش الطائفية في حزيران/ يونيو 1860 من جبل حوران إلى جبل لبنان

مع احتدام المعارك في عام 1859 في جبل لبنان بين الموارنة والدروز، أرسل سعيد جنبلاط، زعيم دروز الشوف، إلى زعيم دروز حوران إسماعيل الأطرش يطلب النجدة، وأحرق الكتاب من أطرافه الأربعة إشارة إلى الخطر الشديد، فوجد إسماعيل في هذه الدعوة فرصة لا تفوّت، فتوجه بقواته المؤلفة من الفلاحين الدروز والبدو المتحالفين معهم، عابرًا سهل حوران باتجاه وادي التيم وقاصدًا حاصبيا، وعدد سكانها حوالى ستة آلاف معظمهم من الروم الأرثوذكس. وسبق الحملة توترات اجتماعية[2] نزح على أثرها مسيحيو القرى

(1) تناولنا هذا الموضوع باختصار في الفصل الرابع، خامسًا، «صعود الوعي الوطني»... ونتمم في الملحق التفصيلات والتوضيحات بسب أهمية المسألة الطائفية والمراوحة مع الوعي الوطني.

(2) كان قسم من أراضي وادي التيم إقطاعًا للأمراء الشهابيين، وهم مسلمون سنّيون لكنهم أقلية. أما أهالي المنطقة، فكانوا من المسيحيين (معظمهم روم أرثوذكس) والدروز. أدّى ظهور الزعيم الدرزي سليم شمس وتأييد سعيد جنبلاط زعيم دروز الشوف له إلى اختلال ميزان القوى لمصلحة شمس، وهذا ما دفع الأمير سعد الدين الشهابي إلى طلب الحماية العسكرية من والي دمشق، فتوجهت قوة من الجند العثماني إلى حاصبيا وراشيا لتوطيد الأمن. لكن مواقف أحمد بك، قائد الحامية العثمانية المعوجة والمتأرجحة بحسب الرشوة المقدمة، دفعت والي دمشق إلى استبداله بعثمان بك في خريف 1859. =

المجاورة إلى حاصبيا التي دخلها الدروز عنوة في 20 أيار [مايو] 1860 وقتلوا من وصلت إليه أيديهم من المحاصَرين[3]. وبعد أيام من سقوط حاصبيا، وصل إسماعيل الأطرش الذي عبر مع حملته هضاب جبل الشيخ - ووصل في 11 حزيران [يونيو] إلى راشيا في الوقت الذي كان فيه جمهور كبير من الدروز يحاصرون القلعة ومن يحتمي داخلها من المسيحيين وعدد من الشهابيين. وسرعان ما اقتحم إسماعيل الأطرش ورجاله القلعة، واستولوا عليها، وأجروا مذبحة شبيهة بمذبحة حاصبيا[4].

بعدها انطلق دروز وادي التيم وحوران بقيادة إسماعيل الأطرش إلى البقاع لمحاصرة زحلة وفتحها. وبعد أن أنزلوا الخراب بعدد من قرى المسيحيين، وشاركهم بعض أبناء العشائر من السنّة والشيعة، تمكنوا بعد صراع مرير، وبفضل الخديعة، من دخول زحلة ونهبها وقتل من وصلت إليه أيديهم[5].

(2) أصداء حملة إسماعيل الأطرش في دمشق

1 - رواية الشيخ محمد سعيد الأسطواني[6]

«وفي هذه الأيام جاءت الأخبار بأن دروز حوران مع المشايخ والعربان وغيرهم جردوا لطرف الجبل، حتى في مجيئهم تحسبت النصارى التي في عين

= ولن ندخل هنا في تفصيلات احتلال الدروز، بمساعدة الجند العثماني، قلعة حاصبيا وقتل نحو ألف شخص من الشهابيين والنصارى، بل سنقصر كلامنا على دور إسماعيل الأطرش في احتلال راشيا.. نقلًا عن: كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث** (بيروت: دار النهار للنشر، 1984)، ص 138.

(3) نادر العطار، **تاريخ سورية في العصور الحديثة** ([دمشق]: [د. ن.]، 1962)، ج 1، ص 207.

(4) المرجع نفسه، ص 210، والصليبي، ص 136.

(5) العطار، ص 213، والصليبي، ص 138.

(6) مخطوط الشيخ محمد سعيد الأسطواني، قاضي الديار الشامية، صدر في دمشق مطبوعًا في عام 1994 تحت عنوان: مشاهد وأحداث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر 1840-1861. وقام حفيد محمد سعيد الأسطواني، أسعد الأسطواني بتحقيق المخطوط ونشره. يُنظر: محمد سعيد الأسطواني، **مشاهد وأحداث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر**، 1256هـ - 1277هـ/ 1840م - 1861م (دمشق: دار الجمهورية، 1994)، ص 120.

الشعرة وبيت تيما وقلعة جندل وتلك الناحية. فالبعض نزلوا إلى الشام وأهالي عين الشعرة نزلوا في كناكر. فمرّ عليهم الشيخ اسمعيل [اسماعيل] الأطرش ومن معه من وجوه الدروز فقتلوا في كناكر نحو 120 نصراني [نصرانيًا] وخربوا في كناكر وأخذوا سلاح [سلاحًا] وخيل [وخيلًا] ورحلوا. وتخربطت القرايا من جبل حوران إلى جبل كسروان، وصار السلب والنهب لأن أغلب القرايا مخلطة، دروز ونصارى وفي البعض [بعضها] إسلام [مسلمون]».

2 - ما ورد في كتاب حسر اللثام عن نكبات الشام لمؤلف مجهول (مسيحي)[7]:

جاء فيه: «ازداد التوتر في دمشق بعد سقوط حاصبيا وراشيا ووصول لاجئيها المسيحيين دمشق، فدب الذعر في قلوب المسيحيين، وتشجع الجهلة من المسلمين. وعندما سقطت زحلة في يد إسماعيل الأطرش في 18 حزيران [يونيو] 1860 عبّرت الرجعية عن سرورها بإقامة الزينة في دمشق ابتهاجًا، مهيئة الأجواء للهجوم على الحي المسيحي».

يمضي المؤرخ المسيحي المعاصر للحوادث قائلًا: «إن بعض الوجهاء وأرباب الفضل من المسلمين لم يرق لهم هذا الصنيع، فأطفأوا الأنوار، وداروا على الناس يحرضونهم على التعقل والسكينة، فلم تُجْدِ مساعيهم المحمودة نفعًا، لأن الحكومة والأشقياء كانوا أقوى منهم».

3 - رواية محمد أبو سعود الحسيبي: «حادثة دمشق 1260»[8]

كتب الحسيبي: «تساءل أهل العقل عن سبب عدم اهتمام الحكومة بقمع الفوضى»، بحسب رواية الحسيبي أن والده، وهو نقيب الأشراف «طفا [أطفأ]

---

(7) شاهين مكاريوس، **حسر اللثام عن نكبات الشام: وفيه مجمل أخبار الحرب الأهلية المعروفة بحوادث سنة 1860، مع تمهيد في وصف البلاد الجغرافي والسياسي** (القاهرة: [د. ن.]، 1895)، ص 38.

(8) مخطوط الحسيبي موجود في المكتبة الظاهرية في دمشق تحت رقم 4668. نشر المخطوط كمال صليبي في: **الأبحاث**، العددان 21-22 (1968). كما جرى نشره لاحقًا في كتاب في دمشق...

القناديل في القناوات وعيّط على [وصاح بـ] شيخ الحارة وضربو»، وكذلك فعل محمود أفندي حمزة[9].

وكان واضحًا من روايتَي الحسيبي والأسطواني أن الفئات المسلمة المسالمة لم تكن راضية عن الفوضى ودخول الأغراب إلى دمشق[10].

(3) شتان بين حملة طائفية لإسماعيل الأطرش 1860 وحملة وطنية يعربية لزيد الأطرش 1925[11]

الفروق شاسعة بين الحملة الطائفية الدموية التي قادها في عام 1860 إسماعيل الأطرش من جبل حوران إلى إقليم البلان وجبل لبنان، والحملة الوطنية اليعربية ذات الأبعاد الإنسانية التي قادها في عام 1925 زيد الأطرش (شقيق سلطان باشا) إلى إقليم البلان، داعيًا إلى الوحدة الوطنية والثورة على الاستعمار[12]؛ فبعد أن اندلعت الثورة السورية الكبرى في عام

---

(9) المرجع نفسه، ص 7. ولدينا النص الكامل لخطاب محمود أفندي حمزة، المعروف بالحمزاوي، في الجامع الأموي. ووقف الحمزاوي بجرأة في وجه العاصفة وألقى بعد الحوادث خطبة في جامع بني أمية دان فيها الاعتداء على أهل الذمة. كما أشاد فتسشتاين، قنصل بروسيا، بموقف الحمزاوي.

(10) عبد الله حنا، **حركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: نموذج لحياة المدن في ظل الإقطاعية الشرقية** (بيروت: دار ابن خلدون، 1985)، الفصل الثالث: فتنة 1860 والثورة المضادة.

(11) بأسًى عميق يتناول كاتب هذه الأسطر، أوّل مرة، الوضع الطائفي على حقيقته، مجردًا من الأغطية التي تغلفه؛ فنحن جيل منتصف القرن العشرين الذين رضعنا لبن أفكار النهضة العربية ومنطلقاتها، لم تكن المسألة الطائفية تخطر في أذهاننا. وكنا نعتقد أن العصر «العثملي» القائم على الولاءات الطائفية والعشائرية ولّى زمانه، وإذا بذلك العصر، مع تراجع النهضة العربية، يطلّ من جديد متجاوزًا الولاءات الوطنية وسنن الدولة الحديثة ليعيدنا إلى الوراء... إلى عهود الاجتياح المغولي التتاري... فما العمل؟

قياسًا بجريدة **نفير سوريا** التي أصدرها بطرس البستاني في أعقاب حوادث 1860، نحن اليوم بحاجة إلى «نفير» جديد يعيد إلى الوطن والعروبة وجههما المشرق تحت راية «الدين لله والوطن للجميع» التي رفعها في كل مكان مجاهدو الثورة السورية الكبرى في عام 1925.

(12) في أثناء التحضير لكتابي **العامية والانتفاضات الفلاحية في جبل حوران (1850-1918)**، زرت في القريا زيد الأطرش للاستعانة بمعلوماته وما سمعه من المسنين قبله. وأردت أن أعرف منه اسم =

1925 في جبل الدروز، وانضمت إليها على جناح السرعة فئات وازنة من فلاحي الغوطة والقلمون، تحولت ثورة عامة لمعظم أنحاء سورية الجنوبية بعد تعاطف وتأييد قوى اجتماعية للثورة في دمشق، وفي مقدمها مثقفون نهضويون، وعلى رأسهم عبد الرحمن الشهبندر. كما آزرها بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس غريغوريوس حداد، الذي أطلق عليه الثوار لقب «محمد غريغوريوس».

في خريف 1925، توجهت حملة من الثوار الدروز بقيادة زيد الأطرش (شقيق سلطان) من جبل العرب (واسمه التاريخي جبل حوران) باتجاه إقليم البلان في جنوب لبنان، وحلّ رجال الحملة ضيوفًا عند أقربائهم في القرى الدرزية.

كانت الحملة تحمل على منكبيها هموم الوطن المتطلع إلى الاستقلال والتحرر من الاحتلال الاستعماري؛ حملة وطنية كان مفكروها من النهضويين العرب يتطلعون إلى الخلاص من عبء التراث المملوكي السلطاني الجاثم فوق الصدور، ويهفون بأبصارهم إلى بناء دولة وطنية يعربية في أرجاء بلاد الشام (والعراق). ولكن هذه الحملة المستندة إلى الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار ذات الأهداف السامية حملت بين طياتها بذور ضعفها.

وتمثلت مكامن الضعف في النقاط التالية:

– يرئس الحملة شاب يافع اختير لأنه شقيق زعيم الثورة ورمزها سلطان باشا ومن عائلة الأطرش، أقوى شيوخ جبل الدروز.

= من كَتب البيان الوطني الموقّع باسم زيد الأطرش، على أساس أنه كان في ذلك الحين شابًا غضًا والبيان على مستوى رفيع من النضج الوطني، فأجاب «نحن أميين لا نقرأ ولا نكتب»، رافضًا بهذا الجواب التهرب من الإجابة عن السؤال، فاضطررت إلى التزام الصمت. وفي تقديري أن أحد رجال العربية الفتاة، نزيه مؤيد العظم هو الذي كتب البيان. يُنظر: عبد الله حنا، **العامية والانتفاضات الفلاحية في جبل حوران** (1850–1918) (دمشق: دار الأهالي، 1990).

- اقتصرت الحملة على ثوار دروز استقبلهم دروز إقليم البلان. ومع أنهم يسيرون تحت لواء الثورة الوطنية وعلمها «الدين لله والوطن للجميع»، فإن القوى الطائفية في المنطقة نظرت إلى الحملة من منظار مختلف؛ فالمسيحيون، وفي مقدمهم الموارنة، لم ينسوا حملة إسماعيل الأطرش في عام 1860 وما رافقها من مذابح طاولت المسيحيين. ولهذا سرعان ما امتشق كثيرون منهم الحسام لمقاومة الحملة الوطنية، ظانين أنها امتداد للحملة الطائفية لعام 1860. ولم يكن بإمكان البيان الوطني، الذي سننشره بعد قليل، من طمأنة نفوس أكثرية المسيحيين المكتوي أجدادهم بنار الاستبداد السلطاني، والذين كانوا يرون في فرنسا طوق النجاة من ظلم العصور الخوالي. وباء بالفشل الجهد الصادق الذي بذله قادة الحملة لطمأنة المسيحيين الذين تغذيهم قوى الانتداب الفرنسي بالسلاح والدعم المعنوي. أما الشيعة والسنّة في المنطقة، فنظروا بعين الريبة أو اللامبالاة إلى حملة عمادها الدروز، مع الأخذ في الحسبان أن الروح الوطنية الجامعة لم تكن قد تغلغلت في صفوفهم. ومن هنا يمكن فهم البيان الوطني الثاني الصادر باسم زيد الأطرش.

هكذا، لم تستطع الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار والاحتلال الانتدابي الفرنسي التغلب على الولاءات الطائفية، ولم تحقق حملة زيد الأطرش أهدافها الوطنية.

هذا، وصدر عن الحملة الوطنية بقيادة زيد الأطرش، المتسمة بالانضباط وتأثير مثقفي النهضة العربية على مسارها، بيانان باسم قائد الحملة زيد الأطرش يعكسان بداية صعود المشاعر الوطنية والدور التاريخي لقادة الحركة الوطنية السورية (اليعربية) في تجاوز المسألة الطائفية، وتوحيد البلاد على أرضية وطنية ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا؛ إنهما بيانان يضعان حدًّا فاصلًا بين الحملات الطائفية والحملات الوطنية.

(4) بيانا زيد الأطرش نقلة نوعية من الطائفية إلى الوطني

(البيان الأول)[13]

إلى اللبنانيين الكرام

منشور القيادة العامة للثورة

الدين لله والوطن للجميع

أيها الإخوان

لا شك في أنكم تعلمون الأسباب الوجيهة التي أكرهت سكان سورية الداخلية على القيام في وجه السلطة الاستعمارية الفرنسوية. وأنكم فوق هذا تعلمون أن هذه الثورة التي بدأت في جبل الدروز قد عمّت الآن بلاد سوريا الداخلية. والثورة الآن هي ليست درزية محلية، بل هي سورية وطنية يشترك فيها جميع أبناء سورية على اختلاف مذاهبهم، وهي تقصد إلى أغراض وطنية بحتة لا شأن فيها للفوارق والنزعات الدينية.

ولقد كنا أذعنا عدة بيانات في البلاد الداخلية أوضحنا فيها المبادئ التي تستند إليها الثورة والأغراض التي ترمي اليها. فأدرك القسم الأول من إخواننا مسيحيي البلاد حقيقته، ولم يتأخروا عن الاشتراك فيها، تلبية لدواعي القومية والوطنية.

على أن الحكومة الفرنسوية كرهت أن يعلم العالم الخارجي أن في سورية روحًا وطنية وشعورًا صحيحًا بالإخاء الوطني، فعمدت إلى أتباعها من المغرورين المخدوعين، فزيّنت لهم أن يقفوا في جانبها ضد الحركة الوطنية مستثمرة الفروق المذهبية. ولقد بلغ من سوء نيتها أن سلّحت فريقًا من أبناء البلاد وجرّدت الفريق الآخر لتوهم العالم أن هناك خطرًا على الأقليات...

(13) **صفحات من حياة نزيه مؤيد العظم** تحقيق دعد الحكيم؛ مراجعة وتدقيق علي القيّم وإياد خالد الطباع (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2006)، ص 86. وفي تقديرنا أن نزيه المؤيد هو منشئ البيان.

ولا يخفى أن الغرض الرئيسي من هذه السياسة الفاسدة هي تحويل الثورة من صبغتها الوطنية إلى حرب ذات صبغة دينية شنيعة الحال والنتيجة...[14] وحصل ما حصل مما كان له الوقع السيئ في نفوسنا...

فعمدت الحكومة إلى خلق جيش من الأهالي والتجمع في جديدة مرجعيون لمقاومة الحركة الوطنية الاستقلالية، وذلك بحجة الدفاع عن حدود لبنان، فانخدع لها بعض أبناء الوطن من سكان لبنان وأسرعوا إلى حمل السلاح.

وفي ليلة 15 تشرين الثاني [نوفمبر] سنة 1925، هاجم فريق منهم قرية برغز، فوقع منهم بيد حاميتها ستة عشر رجلًا أسرى، وقد أطلق قائد الحامية سراح الأسرى بعد أن أفهمهم خطأهم وأوضح لهم أن الثورة هي ثورة وطنية نزيهة عن النعرات الطائفية... وحصل سوء تفاهم بين رجال الثورة وإخوانهم موارنة جبل لبنان في زمن استقبلنا فيه عهدًا جديدًا هو عهد القومية والوطنية الشاملة. وأصبح من الجناية على هذا الوطن المعذب أن يقوم بين أبنائه فريق يزيد من مصائبه بسعيه لتثبيت أقدام الأجانب فيه.

إننا نخاطب منكم جماعة المتنورين ونناشدهم أن يذكروا ما عليهم من الواجب تجاه الوطن والتاريخ، ونطلب منهم أن يشتركوا معنا في السعي للقضاء على روح التفرقة التي تود الحكومة المنتدبة أن تخلقها وتنميها لتستغلها لمصلحتها الاستعمارية.

باسم القائد العام للجيوش الوطنية السورية

زيد الأطرش

---

(14) عبّر البيان عن أسفه لما جرى في قرية كوكبا في قضاء مرجعيون، عندما أطلقت عصابات مسلحة النار على جيش الثورة بقرب كوكبا، وأسرع قائد القوة للجيش الوطني إلى التفاهم معهم بنفسه، ومعه كاهن حاصبيا، فقتلوا الكاهن مع أربعة من الجيش الوطني...

(البيان الثاني)[15]

القيادة العامة للثورة الوطنية السورية

الدين لله والوطن للجميع

إلى وجوه وأعيان الدروز والسنّيين والشيعيين في جبل لبنان

أيها الإخوان السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد

فقد بلغَنا أن الحكومة الإفرنسية تجردكم من سلاحكم وتسلّح إخوانكم أبناء الطوائف الأخرى بحجة الخطر على سلامتهم الناشئ، على زعمها، عن الثورة السورية الوطنية. على أننا نعلم نحن، كما تعلم الحكومة نفسها، أن لا داعي لهذا السلوك الغريب الذي لم يسبق له مثيل في هذا العصر في أي بلاد من بلاد الله. ذلك لأن أبناء البلاد الذين تربطهم الروابط القومية وتشد بعضهم إلى بعض المصالح الوطنية ليسوا في حاجة إلى هذه التدابير الضارة، وهم في خير وسلام.

وقد بات من الجلي الواضح أن الحكومة المستعمِرة تريد أن تخدع العالم الخارجي وإقناعه أن الثورة الوطنية ذات صبغة دينية، وذلك لكي يقر في أذهان الأمم المتمدنة أن انتدابها على سورية هو أمر ضروري لسلامة الأقليات وصيانة حقوقها. ولذلك من الفروض الواجبة على كل من في قلبه إخلاص لوطنه وحب للحرية أن يبذل أقصى مجهود ليكذب هذه المزاعم، ويثبت لهذه الحكومة أنه غير راض عن سياستها. ولقد أسرعنا بالكتابة إليكم لعلمنا أن تجريدكم من السلاح وتوزيعه على إخوانكم الآخرين، قد يوقظ في نفوسكم شعورًا غير صالح تجاههم ويحملكم على النفور منهم بالريبة بهم. وبالتالي قد ينشأ عن هذه الحالة حوادث تضر بالوطن وتؤذي القضية الشريفة والأغراض

---

(15) المرجع نفسه، ص 89. وثمة بيان ثالث منشور في: سلطان باشا الأطرش، **أحداث الثورة السورية الكبرى كما سردها قائدها العام سلطان باشا الأطرش، 1925-1927** (دمشق: دار طلاس، 2008). وتجدر الإشارة إلى أن الأطرش أملى مذكراته على صلاح مزهر ويوسف الدبيسي اللذين نشراها تباعًا في إحدى الصحف البيروتية. ويملك كاتب هذه الأسطر نسخة منها في مكتبته بدمشق.

الي يسعى إليها رجال الثورة الوطنية. ولا يخفى أن هذه النتيجة هي الغرض الذي تقصد إليه سياسة الحكومة، لأنه يساعد على رسوخ قدمها في البلاد ويمكّنها من الثبات في ربوع الوطن، إذ يسقط بين يديها فريسة منهوكة القوى بسبب التطاحن الداخل.

ولقد كتبنا بيانًا عامًا للبنانيين الكرام أوضحنا فيه أننا لا نريد في حركتنا الحاضرة إلا سورية الداخلية، فلا محل إذًا لقلق أحد على مسألة الحدود. وأمطنا فيه اللثام عن سوء نية الحكومة بسيرها في هذه السياسة الفاسدة، وأوضحنا الأغراض الحقيقية إلى تحقيقها بواسطة الثورة السورية. وإننا لعلى ثقة أن الذين كانوا يجهلون الحقيقة من اللبنانيين ممن حملتهم سياسة الحكومة على مقاومة الحركة الوطنية، قد أخذوا الآن يدركون أن مساعدتهم للحكومة هي جناية على الوطن وخيانة لقضية الحرية، تعافها الشهامة وينبو عنها الشرف.

وقد استدعت الحال أن نخصكم بهذه الرسالة على كره منا لأننا لا نريد أن نخاطب فريقًا من أبناء الوطن بصفته الطائفية، وذلك لكي نحذركم من سياسة الحكومة، ونوصيكم بأن تكونوا صبورين ونحثكم على التقرب من إخوانكم وبني جلدتكم ووطنكم من أبناء الطوائف الأخرى ونرجوكم أن تزيلوا بحسن سلوككم وصبركم كل سوء تفاهم بينكم وأن تتفقوا جميعا على الذين يسعون لتكدير العلاقات الودية من الجهلة والسفهاء الذين لا يدركون ما يصنعون فتضربوهم بيد من حديد. إننا لنرجو أن تكونوا أنتم وجميع أبناء وطنكم الآخرين عند حسن ظننا بكم من الحصافة والتعقل والوطنية الصادقة. والسلام عليكم

22 تشرين ثاني [نوفمبر] 1925.

باسم قائد الجيوش الوطنية العام

زيد الأطرش

(5) رأي المثقف النهضوي أسعد الأسطواني (الدمشقي السنّي) في الحوادث الطائفية لعام 1860

دوّنت، كما رأينا، حوادث دمشق في عام 1860 شخصيتان دينيتان مسلمتان سنيتان، لهما وزنهما في المجتمع الدمشقي آنذاك، وجرى نشر مخطوطهما بعد مرور أكثر من قرن على الحوادث. والمخطوطان يقدمان شهادة عيانية تنطلق من وجهة نظرهما وكيفية فهمهما لما جرى.

المخطوط الأول للحسيبي والثاني لمحمد سعيد الأسطواني. وقام أسعد الأسطواني بتحقيق المخطوط ونشره. ووضع الأسطواني الحفيد مقدمة طويلة للمخطوط، ما يعنينا منها رأيه في حوادث 1860. وتنبع أهمية رأي الأسطواني الحفيد من أنه يصدر عن شخصية دمشقية مسلمة تبنّت منطلقات النهضة العربية واستندت إليها لتحليل الحوادث وعرضها بأسلوب يعكس الجو التنويري السائد لدى مثقفي النهضة العربية ورؤيتهم للحوادث من منظار المساواة في المواطنة، بعيدًا عن التمييز الديني السائد أيام الحوادث[16].

نتقل في ما يلي مقاطع من مقدمة الأسطواني الحفيد:

1 - يطرح الأسطواني الحفيد جملة أسئلة حول المسؤولية عن حوادث عام 1860، ومنها: «... من هو المسؤول.. من كان وراء الوالي وعسكره؟ هل هم معارضو الإصلاحات في استنبول؟ هل وجد أعيان دمشق في الوالي ضالتهم؟..»[17]. ثم يتساءل: «هل كان لأعيان دمشق الذين عارضوا الإصلاحات دور في إثارة الفتنة؟»، ويميل إلى نفي ذلك. وينقل عن تقرير لمساعد القنصل الفرنسي لانوس (Lanusse) أن «أحمد باشا قد أخذ تعليماته من الزعماء المتطرفين المعارضين للإصلاحات في استنبول، والذين كانوا يتهمون السلطان عبد المجيد بمسايرة الأجانب»[18].

---

(16) يُنظر أعلاه نبذة عن أسعد الأسطواني، في: الأسطواني.

(17) المرجع نفسه، ص 78، المقدمة.

(18) المرجع نفسه، ص 101، المقدمة.

2 - من الأسباب الاقتصادية للفتنة، في رأي الأسطواني الحفيد، «منافسة البضائع الأجنبية... وراحت الدول الأوروبية تغدق الوكالات التجارية على المحميين من الطوائف غير الإسلامية من خلال قنصلياتها، حتى أن عددًا كبيرًا من المسيحيين جنوا ثروات طائلة خلال العشرين سنة التي سبقت عام 1860...»[19]. «وكان استيراد المنسوجات الأوروبية عن طريق هؤلاء الوكلاء سببًا في تصفية القسم الأكبر من الحِرف النسيجية المحلية، فهبط عدد الأنوال القطنية من 4000 نول في أواخر ثلاثينات القرن التاسع عشر إلى 1666 نولًا في أواخر الخمسينات، ليصل العدد إلى 853 نولًا عام 1860. وهكذا، ازداد الفقر والإفلاس بين الحِرفيين المسلمين، فتهيأت الفرص أمام العاطلين عن العمل للتمرد والثورة...»[20]. ورافق ذلك انهيار المؤسسات الحِرفية والاجتماعية فنشبت من جراء ذلك أزمة حادة ذات جوانب وجذور اقتصادية واجتماعية ودينية انفجرت في شهر تموز [يوليو] من صيف 1860[21].

3 - دور المشاعر الدينية في اندلاع الحوادث كما يراها الأسطواني الحفيد:

«... وكانت المشاعر الدينية ولا تزال عرضة للاستغلال الرخيص في الأزمات. وقد عانى المسيحيون في ظل الدولة العثمانية من افتئات واضح على أبسط حقوقهم الإنسانية، مما يتعارض بشكل أساسي مع روح الإسلام. فلم يكن باستطاعتهم ركوب الخيل كما لم تكن شهادتهم مقبولة أمام المحاكم، كما أُلزموا بلباس خاص، مما سبب حقدًا دفينًا في أوساطهم. وقد انفجرت عواطفهم المكبوتة عندما استقبل المسيحيون إبراهيم باشا في حزيران [يونيو] 1832 بمظاهرات اتسمت بطابع الابتهاج والتحدي...» .... «وقد عمّ الاستياء بين المسلمين عندما منح إبراهيم باشا المسيحيين حرياتهم المشروعة، وفي مقدمتها إلغاء القيود على أزيائهم المميزة، ومشاركتهم في مجلس الشورى،

---

(19) المرجع نفسه، ص 78، المقدمة.
(20) المرجع نفسه، ص 100، المقدمة.
(21) المرجع نفسه، ص 78، المقدمة.

حيث التقت جميع الطوائف. وإصلاحات 1856 تضمنت المساواة في الحقوق والواجبات بين الطوائف المختلفة، فأثار ذلك مشاعر الاستياء بين الأهالي» و«... من تعرض للاعتداء مسيحيو المدينة القديمة فيما لم يصب مسيحيو الميدان أي أذى.. انسجم أغوات الميدان مع النظام الجديد وأصبحوا الموردين الأساسيين للقمح داخل بلاد الشام وخارجها، وتاجروا بالحبوب مع أوروبا، وقاموا بحماية مراكز النسيج في حيّهم، وتقاسموا مع المسيحيين مختلف أشكال النشاطات الزراعية والتجارية والحرفية... أغوات الميدان ضبطوا الأمن في حيهم وسارعوا لنجدة المسيحيين في المدينة القديمة بعد فوات الأوان»[22].

(22) المرجع نفسه، ص 102، المقدمة.

الملحق (5)

نماذج من الخلفيات الاجتماعية (الطبقية) للأحزاب المسألة الزراعية والعلاقة بين الفلاحين وملّاك الأرض

نقدم في هذا الملحق ثلاثة نماذج متعلقة بالخلفيات الاجتماعية للأحزاب. ونحن اخترناها كونها تلقي الأضواء على دور المرأة الفلاحة وما تقاسيه من ظلم مضاعف. وهذه النماذج هي حصيلة الجولات الميدانية التي قمنا بها في الأرياف السورية التي بدأت بتاريخ 11 تموز/يوليو 1984 من محافظة دير الزور، مرورًا بجميع المحافظات السورية، وانتهت في محافظة القنيطرة في أواخر أيلول/سبتمبر 1985، مع فواصل زمنية قصيرة للراحة ودراسة المعلومات وتقويمها.

بلغ عدد الأشخاص الذين التقينا بهم 303 أشخاص قدموا إلينا معلومات عن 245 قرية عاشوا فيها، كما زودونا بمعلومات عن عدد آخر من القرى، التي عاشوا فيها ردحًا من الزمن. ولا بدّ من الإشارة إلى الدور الأساس الذي قام به الاتحاد العام للفلاحين في سورية وكان له دور في نجاح الجولات الميدانية[1].

---

(1) سهّل الاتحاد عملية اللقاء باتحادات المحافظات الفلاحية التي ساهمت في ترتيب اللقاء بالفلاحين وتأمين المبيت، وغير ذلك. لكن أهم ما قام به الاتحاد العام أمران هما:

- وضع سيارة بيجو 504، وهي من رموز «الأبهة» في عام 1984 تحت تصرّف كاتب هذه الأسطر طوال مدّة الجولات الميدانية. وكان لسائق السيارة أبو عبدو، ابن داريا والخبير بالطرق ومواقع القرى، دور في إنجاح الجولات؛ إذ اندفع في العمل معنا لا كسائق فحسب، بل كواحد من الباحثين في تاريخ الفلاحين أيضًا، وتحمّس للمشروع وأهدافه، ولا سيما بعد سماعه الأحاديث الجارية مع =

أولًا: الفلاحون في «إقطاع» آل العابد في المرج إلى الشرق من غوطة دمشق

1 - «إقطاعية» آل العابد

ظهر آل العابد في حي الميدان، إلى الجنوب من دمشق، واهتموا بتجارة الحبوب والمواشي. وبعد أن ازدادت ثروتهم، انتقل كبراؤهم من الميدان، الحي الشعبي، إلى سوق صاروجة، الحي الأرستقراطي في منتصف القرن التاسع عشر. وبرز من الأسرة هولو العابد، الذي عمل متصرفًا في حماة ونابلس، ما مكّنه من جمع الثروة عن طريق الوظيفة العالية. وتلك الثروة أوصلته في عام 1878 إلى عضوية المجلس الإداري للولاية، ثم إلى رئاسة هذا المجلس. وجاء بعده ولداه مصطفى باشا وأحمد عزت العابد. ولم يكتف هولو باشا بشراء الأراضي، أو بالأصح الاستيلاء عليها، بل سعى لتعليم أولاده[2]. ومعروف أن أحمد عزت العابد درس في بيروت فتعلم اللغة الفرنسية، التي كان قلة من المثقفين المسلمين يتقنونها. وفي اسطنبول، استفاد أحمد عزت العابد من موقع عائلته ومن إجادته اللغة الفرنسية، ومن طموح السلطان عبد الحميد في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية ووضعها في خدمة مطامحه وسياسته،

= الفلاحين. وكثيرًا ما نقل إلينا ما سمعه من الفلاحين خارج نطاق اللقاءات.

- كلّف الاتحاد إسماعيل عيسى، الصحافي في جريدة **نضال الفلاحين**، بمرافقتنا في الجولات وتسهيل أمر الاتصال بالروابط والاتحادات الفلاحية، وهو الخبير بهذا الشأن. وكان اختيار الاتحاد له موفَّقًا من وجوه عدة: فهو صحافي خبير بسائر مناطق البلاد وبنشاط الاتحادات الفلاحية وروابطها، ومثقف يملك أرضية فكرية واسعة وعميقة، ومتواضع ودمث الأخلاق، ومتحمس لكتابة تاريخ الفلاحين. وكثيرًا ما أشكل علينا بعض الأمور في أثناء اللقاء بالفلاحين، فكان عيسى، ابن السلمية ذات العمق الثقافي المعروف، يشرح لنا بعد اللقاء النقاط الغامضة، أو يقوم بإعادة شرح بعض التعابير العامية في اللهجات المحلية التي وجدنا في البدء صعوبة في فهمها. وكان، إضافة إلى ذلك، يدوّن على دفتر خاص به ما يسمعه، وكثيرًا ما استعنّا بدفتره لاستجلاء بعض الأمور.

(2) الخوري فيليب شكري، «طبيعة السلطة السياسية وتوزعها في دمشق، 1860-1908»، ورقة مقدّمة في: **المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، 922-1358هـ/ 1516-1939م** (دمشق: جامعة دمشق - كلية الآداب، 1979)، ص 114.

فتوصل أن يصبح كاتم أسرار عبد الحميد وسكرتيره الخاص، وحاز على لقب باشا، وعن هذا الطريق تمكن من جمع ثروات هائلة[3]. ومحمد علي باشا العابد هو ابن أحمد عزت باشا العابد، وأول رئيس للجمهورية السورية في عام 1933. وقد تميز آل العابد بعدم حصر اهتمامهم في التجارة الداخلية وامتلاك الأراضي والأوقاف الذرية، وانتقالهم إلى الاهتمام بالأعمال التجارية العالمية والمضاربات وشراء الأسهم في الشركات الأجنبية، ولكن دون نسيان القاعدة العامة آنذاك، وهي امتلاك الأراضي الزراعية وشراء العقارات وتشييد الأبنية.

ومن لائحة المشمولين بالإصلاح الزراعي، يتبين أن آل العابد ملكوا قرى أو أجزاء من قرى حزرما ومحمدية وحوش الصالحية وبيت نايم والزريقية والفريقة وميدعا. وقد اخترنا في جولتنا الميدانية لدراسة تاريخ الفلاحين والمسألة الزراعية، قرية حزرما المملوكة من آل العابد[4].

2 - طرق الاستثمار في إقطاعات بيت العابد

في حزرما التقينا في مساء 15/ 12/ 1984 الفلاح محمد محمود هارون، مواليد 1930. سألنا الفلاح عن كيفية تملك بيت العابد لحزرما، ومتى؟ فأجاب: «من أول ما الله خلقنا، نعرف بيت العابد هنا، من أيام جدودنا». من خلال

---

(3) تعلّم في مدرسة الآباء العازريين بدمشق، ثم انتقل إلى المدرسة البطريركية في بيروت، فأتقن الفرنسية إلى جانب العربية والتركية. عُيّن أحمد عزت كاتبًا في قلم الاستخبارات التركية ورُقّي في عام 1873 إلى رئيس قلم الاستخبارات التركية والعربية. وعُيّن في عام 1876 كاتبًا لمجلس إدارة ولاية سورية. وفي عام 1895 انتدبه السلطان عبد الحميد وجعله كاتبًا وقرينًا له. ثم عهد إليه عضوية جميع اللجان المالية وسمّاه رئيسًا للجنة المهاجرين إلى الدولة العثمانية. وبقي ملازمًا لعبد الحميد حتى الانقلاب على عبد الحميد في 23 تموز/ يوليو 1908. يُنظر: فيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية**، 3 ج (بيروت: المطبعة الأدبية، 1914)، ص 215-220.

(4) وصل في حزيران/ يونيو 1932 أحد وجوههم محمد علي بك العابد إلى سدّة رئاسة الجمهورية السورية، نتيجة تصارع الكتل آنذاك. وألقى العابد في المجلس النيابي كلمة جاء فيها: «وسأكون كما عرفتموني في جميع الأدوار صديقًا للجميع».. ووصفه فائز سلامة في كتابه بأنه «أرستقراطي ثري، لا يستطيع النزول إلى مستوى الشعب، ولا يتمكن الشعب أن يصعد إلى الدرجة التي هو فيها». يُنظر: فائز سلامة، **أعلام العرب في السياسة والأدب** (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1935)، ج 2، ص 35.

معرفتنا لتاريخ بيت العابد نعلم، كما رأينا، أن هولو العابد وصل إلى عضوية المجلس البلدي في عام 1978. وفي تلك الفترة تمكن من تسجيل الأرض باسمه، ثم قام ولداه مصطفى وأحمد عزت بتوسيع رقعتها. وذكر الفلاح محمد أن مصطفى باشا العابد أنجب هولو وعادل ومزهر ونهاد. وأحمد عزت باشا العابد أنجب محمد علي العابد، أول رئيس للجمهورية السورية في عام 1932. ويلاحَظ اختلاف في استثمار الأرض بين محمد علي باشا العابد، الذي فضّل الإقامة في أوروبا على دمشق، وبين عادل ونهاد، أولاد مصطفى باشا.

كان محمد علي العابد يؤجر أرضه لمتنفذين وميسورين من الدرجة الثانية[5]. وعادة تأجير الملاكين الكبار لأرضهم إلى هذه الطبقة من زعماء الأحياء وأحيانًا القرى كانت معروفة جيدًا في الغوطة. والسبب أن المالك الكبير من أمثال محمد علي باشا العابد لم يكن لديه متسع من الوقت أو الرغبة بسبب تكوينه الأرستقراطي لمراقبة أملاكه عن طريق الوكيل، فوجد من الأنسب تأجيرها لـ «زعماء» صغار قادرين على استثمارها غالبًا عن طريق الأجراء والمرابعين أو عن طريق المحاصصة. وفي الحالة الأولى كان المستأجر يأتي بالبقر ويقدم البذار ويعطي الأجراء والمرابعين وفق المبدأ المعروف في الغوطة[6]، أما أولاد مصطفى باشا، فإن نهاد بك العابد استخدم الأجراء والمرابعين وأشرف عليهم بنفسه عن طريق الوقّاف. وكان يعمل في أرضه من ثلاثة إلى عشرة مرابعين وعدد من الأجراء. وفي الخمسينيات كانت أجرة المرابع 50 ل. س شهريًا وأجرة الأجير، الذي يهتم بالبقر ويحرث عليه، 25 ل. س. وفي منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، اشترى نهاد بك تراكتورًا للحراثة.

---

(5) سماهم المتحدث «أفندية».

(6) في أوائل الأربعينيات من القرن العشرين، استأجر أرض محمد علي باشا العابد محمد أفندي الشتر وفوزي المملوك ومحمد النحلاوي من الميدان وأبو ماجد خطاب. وذكر الفلاح محمد أسماء مستأجرين آخرين للأرض، مثل الخواجا أنطون (وهو لقب لوجهاء المسيحيين). وأحيانًا يقوم مالك متوسط أو منصرف إلى العمل الزراعي باستئجار أرض إلى جانب أرضه. فأحمد بك أباظة، الذي ملك في ميدعا حانوتًا (مساحة من الأرض)، استأجر أرضًا من بيت العابد، وأتى ببقر من ميدعا، وشغّل الأجراء والمرابعين في الأرض المستأجرة من بيت العابد.

أما عادل بك العابد[7]، فكان «يشدّ الفلاحين»، أي يشغل فلاحين بالحصة، حيث قدم الفلاح البذار وعمله وحيوانات الجر وأخذ النصف، في حين قدم المالك الأرض والماء، وله النصف، وأجرة الوقّاف دفعت مناصفة بين المالك والفلاح. وكان عادل يعطي كل ربعة لستة فلاحين، ملك كل منهم زوجًا من البقر. وقال الفلاح محمد محمود هارون: «كنا بعد التذرية نسرق من القمح من على البيدر بعد أن نبرطل الوقّاف[8] ولو لم نسرق عدلين أو ثلاث كنّا متنا من الجوع. وكان يديّننا البذار في الخريف ويأخذ على البيدر في الصيف عن كل مد مدّين. وكانت أجرة الإمام والناطور والمختار على حساب الفلاح». واستطرد الفلاح محمد قائلًا: «أنا لا أنسى فلقة الدرك لي وعمري 15 سنة[9]، فقد سرقت غرس حور من أرض عادل بك، الذي اشتكى للدرك وضربوني ستين عصاية».

كثير من نساء حزرما، ومنهن زوجة المتحدث، عملن مع «الدوامنة في تحويش البندورة، الكوسا، الباتنجان، البامية. ولم يكن الدوامنة يشغلون نساءهم في الحقول. وكانت المرأة العاملة في التحويش تلبس سروال وكيلوت ومريول» فتتغير ملامحها. وعندما يمر الغريب من جانبها لا يعرف هل هي إمرأة أم رجل.

في أواخر الأربعينيات، ملك الفلاح المحاصص محمد محمود هارون أربع بقرات للفلاحة والحليب. ولم يكن فلاحو حزرما يربون الغنم. وفي بيته - وهو ملكه وليس ملكًا للإقطاعي كما كانت الحال - وجِد بساطان وأربع قطع لباد وفرشتان ولحافان وأدوات المطبخ. وكان فطور الفلاح من «خبز قمح على

---

(7) في أثناء «نفي»، أي نقل، كاتب هذه الأسطر من مدرّس للتاريخ في وزارة التربية إلى موظف بلا عمل في مديرية زراعة دمشق، كان يتردّد بين عامي 1977 و1979 كلٌّ من نهاد وعادل العابد على دائرة الاستيلاء في المديرية للمراجعة بشأن أرض الاحتفاظ التي بقيت لهما بعد أن شملها الإصلاح الزراعي. وعلى الرغم من تقدّم السن بهما، فإن البشرة البيضاء وملامح الأرستقراطية، من السير الهوينا إلى الحديث بأسلوب التعالي والنظرات الخاصة... إلخ كانت بادية على محياهما. ولم أدخل معهما في حديث عن ملكيتهما كي لا أجرح مشاعرهما وهما يزوران دائرة صادرت أرضهم، بحسب رأيهم.

(8) نبرطل الوقّاف: نرشوه.

(9) حدثت، كما قدّرنا من سياق الكلام، في عام 1952. والفلقة عود يُربط بحبل من أحد طرفيه إلى الآخر، وتوضع رجلا المجرم أو الشخص المعاقب داخل تلك الفلقة، فتشدان، فيُضرب على أسفل القدمين، ما يسبب ألمًا شديدًا. يُنظر: **المنجد الأبجدي**.

التنور وزيتون وكشكية»[10] وزوّادة من البطاطا أو الزيتون أو الدبس مع الخبز... والعشاء مجدرة وبطاطا وبامية وبندورة... ويلاحظ أن اللحوم لم تكن متوافرة في طعام فلاحي حزرما، كما هي الحال لدى الأكثرية الساحقة من الفلاحين.

3 - طرد آل العابد فلاحي حزرما لأنهم سجلوا أرض الدولة بأسمائهم

لم تكن أرض حزرما جميعها ملكًا لآل العابد، بل كان قسم من الأرض مغطى بالمرج، وهو أملاك دولة بانتفاع الفلاحين لرعي مواشيهم. وفي عام 1945، قام إمام جامع حزرما بتسجيل الأرض المرجية رسميًا باسم أملاك الدولة لأن «الدولة أرحم من الأفندية»، أي ملّاك الأرض، بحسب تعبير الفلاح. وعندما علم آل العابد أن الأرض المرجية سُجّلت باسم أملاك الدولة، غضبوا على فلاحي حزرما ورفضوا تشغيلهم في أرضهم، وأخذوا يستقدمون فلاحين غرباء، ولا سيما من دوما ومن البدو ومن الجزيرة. فتحول فلاحو حزرما، البالغ عددهم قرابة خمسين فلاحًا، والذين حُرموا من العمل في أرض بيت العابد في حزرما، إلى عمال بلدية بأجر يومي، قدره في أواخر الأربعينيات من القرن العشرين ثلاث ليرات يوميًا، ثم صارت ثمانين ليرة في الشهر. وكان هؤلاء «الفلاحون - العمال» يذهبون يوميًا إلى دمشق على البسكليتات[11] ويعودون إلى حزرما، في المساء. وكانوا يعتبرون الأرض المرجية، وهي من أملاك الدولة، أرضهم، وآل العابد يعتبرونها أرضهم. ولهذا «قام الأفندية[12] بكسر[13] هذه الأرض بواسطة التراكتور وزرعوها قمحًا وشعيرًا، ولكن الفلاحين حصدوا الزرع بالقوة، فاشتكى آل العابد أمام القضاء، مما أدى إلى وضع حارس قضائي وجرت محاكمات..». وفي عام 1959 صدر حكم لمصلحة الفلاحين، وصارت أرض أملاك الدولة تحت تصرف الفلاحين. ولكن الخلاف على الأرض نشب

(10) كشكية: طعام يُتخذ من نقيع البرغل باللبن بعد اختماره فيفت ويطبخ. يُنظر: **المنجد الأبجدي**.

(11) الدراجات الهوائية.

(12) أي بيت العابد، وكل مالك أرض يحاصص عليها هو أفندي، كما ذكرنا.

(13) كسر الأرض: فلحها بعد أن كانت بورًا مدة من الزمن.

بين الفلاحين، ومن ضمنهم البدو، الذين اتجهوا إلى العمل الزراعي بعد أن تركوا حياة التنقل والترحال. «والبدو - الفلاحون» هم الذين نالوا القسم الأكبر من أراضي أملاك الدولة المرجية المجاورة لحزرما.

4 - أم عبدو العاملة الزراعية والفلاحة في حزرما

لدى وصولنا إلى حزرما في مساء 15/12/1984 لم يكن صاحب البيت، الذي قصدناه لأخذ معلومات عن حزرما، موجودًا، ولكن امرأته، التي فتحت الباب، أصرّت على استقبالنا، فحاولنا الاعتذار[14] بأننا نريد مقابلة فلاح مطلع على أخبار إقطاعيي حزرما، فأجابت إنها تعرف تاريخ الإقطاع مثل سائر الفلاحين.. فدخلنا البيت، وكان في زيارتها فلاحتان من الجوار. صاحبة البيت، التي أصرت على استقبالنا هي حُسن كريم (أم عبدو)، مواليد عام 1945. وعرفنا من إحدى ضيفتيها أنها زوجة فلاح، وكانت عاملة زراعية تتقاضى ليرة ونصف ليرة يوميًا لقاء نكش وحواش البندورة، الباتنجان، البامية... إلخ. في أرض بيت العابد. كانت أم عبدو ابنة عامل زراعي أمضى عمره أجيرًا في أرض بيت العابد. وبلغت أجرته اليومية في الخمسينيات من القرن العشرين ثلاث ليرات سورية. وعلّقت أم عبدو على ذلك قائلة «أبي كان معجون من دم بيت العابد»، إشارة إلى عمله المتواصل لديهم... أم عبدو أمية، لا تعرف القراءة والكتابة، ولكنها العارفة الخبيرة بمشكلات الحياة، خصوصًا العلاقة بين الأفندية (من كبار الملّاك) والفلاحين. وردًّا على سؤالنا عن سبب عدم دخولها المدرسة، أجابت: «على زماني ما كان فيه مدارس، ولكن كان طَفَرْ، وصَعِبْ دخول المدارس من الطفر»[15]. وعملت منذ نعومة أظفارها - وهي بنت عشر سنوات - في التعشيب «وحفّ الأنهر»[16] في أرض نهاد بك العابد، بأجر يومي قدره نصف ليرة سورية،

(14) تفرض التقاليد عدم دخول الرجال إلى البيوت إذا كانت خالية من الرجال، لكن قرى المرج، المرتبطة تاريخيًا بالتقاليد البدوية، أعطت المرأة الجرأة والحق في استقبال الرجال ولو في غياب زوجها. والنساء في المرج لم يكنّ في ذلك الوقت محجبات كنساء الغوطة.

(15) الطفر: الفقر المدقع.

(16) حفّ الأنهر: إزالة الأعشاب والمرج من الأنهر ليسهل جريان الماء.

علمًا أن أجرة المرأة البالغة كانت ثلاثة أرباع الليرة في الحصاد، وجمع البطاطا وغير ذلك من الأعمال. وكانت الأيدي العاملة متوافرة في حزرما، وعبّرت عن ذلك أم عبدو بقولها: «من الطفر نرمي حالنا على الموت عند بيت العابد حتى يشغّلونا». وفي عام 1964 تزوجت حسن كريم وهي من مواليد 1945 من أبو عبدو[17] الذي عمل في سقاية أرض بيت العابد بأجرة قدرها ثلاث ليرات يوميًا. ثم انتقل للعمل في معمل لصنع الآجر في جوبر بالأجر نفسه. وبعد توزيع أرض الإصلاح الزراعي في عام 1968، انتفع أبو عبدو بمساحة 15 دونمًا كانت تُزرع قمحًا وخضارًا. وبفضل جهد كلٍّ من الزوجين وعملهما سويّة في هذه المساحة من الأرض، صار لديهما الآن أربع بقرات حلوبًا، وبنيا في عام 1983 بيتًا من ثلاث غرف بفضل ما جنياه من أرض الإصلاح الزراعي. ومع أن أرض البناء هي لعادل العابد، فقد أخذها الفلاح بالقوة وبلا ثمن، وبنى عليها بيتًا أسمنتيًا. وما عادت احتجاجات الإقطاعي عادل العابد تُسمع، وأوامره السابقة صارت في خبر كان... وهذا ما دفع عادل بك للقول لوالد أبو عبدو، الفلاح محمد عبد الكريم عبدو: «الله يحرق هالشروال، صارت القيمة له، والبنطلون مابقالو قيمة»[18]. ولخّصت أم عبدو تاريخ قسم كبير من الفلاحين الخاضعين للإقطاعية سابقًا، والمنتفعين من أرض الإصلاح الزراعي بقولها: «المصاري[19] والمعيشة الحلوة ما شفناها حتى راحت الإقطاعية».

ثانيًا: الفلّاحة جميلة العلي: «الرب ما نطالوا والعبد ما بشكينا»

كانت قرية العريمة بالقرب من الصفصافة (طرطوس) ملْكًا لآل بشور. وكان فلاحو الحصة المحظوظون يحصلون على مساحات واسعة من بيت بشور ويدفعون لهم 40 في المئة من المحصول. وكان بعض الفلاحين المحاصصين يشغّل أجراء من القرى المجاورة، والأجراء كانوا عازبين وأجرتهم شنبل قمح

(17) سقط اسمه من دفترنا.

(18) الشروال: لباس الفلاح. ما بقالو قيمة: لم يبق له اعتبار واحترام. والواقع أن العلاقة بين الإقطاعي والفلاح خاضعة لنسبة القوى ولعوامل كثيرة...

(19) المصاري: النقود.

وشنبل ذرة، ولكن القسم الأكبر من الفلاحين كان يعمل بيده من دون استخدام الأجراء[20].

وفي العريمة زرنا، بتاريخ 16/ 9/ 1984، الفلاح طاهر غانم، من مواليد عام 1900، في المعيصرات (صافيتا) التابعة لبيت الشيخ يونس. وكان لدى هذا الفلاح زوج بقر وزرع حنطة وشعير وذرة وحمّص. ولم يأخذ بيت الشيخ يونس[21] أكثر من 20 في المئة من المحصول، ولم يسخّروا الفلاح، على العكس من بيت العباس. ولكن بيت الشيخ يونس كانوا «يكحشونا من الأرض»[22]، بحسب تعبير الفلاح طاهر.

جميلة العلي، زوجة الفلاح المرابع طاهر، ومن مواليد 1912 في العريمة، **فلاحة مرابعة طلقة اللسان وجريئة ومنطلقة،** قالت: إن والدها سافر إلى أميركا «قبل التجمع»[23]. وكانت والدتها تجمع الفريكة والذرة لتطحنها وتخبزها وتؤمن الغذاء لأسرتها. وبعد زواج طاهر من جميلة، استقر الاثنان في العريمة، وأخذا أرضًا من بيت بشور، وكان ملكهما «فدانًا واحدًا»[24]، وكان واضحًا من خلال حديث جميلة وتعابيرها معاناة الفلاحين، ولا سيما الإناث منهم، بسبب ظلم ملّاك العريمة[25].

---

(20) نقلًا عن ديب يوسف ديب من مواليد 1907. التقينا به في دير مار الياس المجاور للعريمة بتاريخ 16/ 9/ 1984، وسننقل بعد قليل ما تحدّث به عن الدير.

(21) بيت الشيخ يونس من الملّاك الصغار، ومن مشايخ العلويين. وبرز من صفوفهم المثقف النهضوي عبد اللطيف يونس الذي كتب مذكراته التي تقدم صورة تفصيلية عن انتشار أفكار النهضة، وفي مقدمها الوعي الوطني في صفوف العلويين، لكنه تجنب الحديث عن الأوضاع الطبقية، وتحديدًا هيمنة كبار الملّاك على المنطقة، ودور العشائرية في التوازنات السياسية.

(22) كحش: طرد. والمقصود كانوا يهجّروننا ويطردوننا.

(23) التجمّع: المقصود الحرب العالمية الأولى (1914-1918)، والتجمع كلمة متداولة لدى جيل الحرب العالمية الأولى. وكاتب هذه الأسطر سمعها في صغره عشرات المرات من جيل الحرب الأولى. ولم أعثر عليها في القاموس، ولعلها محرّفة من تعبير «جمع العسكر». وفي **المنجد الأبجدي**: يوم الجمع: يوم القيامة. فهل ظنّ جيل الحرب أن القيامة دنت، وحُرّفت الكلمة من الجمع إلى التجمّع؟

(24) الفدان: المحراث مع زوج من البقر (الثيران غالبًا) للحراثة.

(25) لم يكن ثمّة تناقض بين ما سمعناه ونقلناه قبل قليل من أن الفلاح، وهو علوي، كان محظوظًا عندما يصبح مرابعًا في أرض بيت بشور وجهاء صافيتا المسيحيين، وبين ما ستورده جميلة =

نورد في ما يلي ما تفوهت به الفلاحة جميلة من دون تنسيق أو زخرفة، قالت: «كانوا يمسكون الحرمة ويقيّدونها ويضربونها».. وقالت: «طلب (المالك) من الفلاح علي الأنجي سقاية الغرس، فرفض فضربه على رأسه وجرحه»؛ «طلب (المالك) من فلاح نقل تنكة زيت كاز من مكان لآخر. فقال الفلاح أريد أن أطحن، فهجّره». و«كثيرًا ما قيدوا المرأة في رسن الفرس»، و«كانوا ضد جميع الفقراء والضرب لجميع النساء». و«مرة (في الخمسينيات) ضاع حبل الجمل، فأخذ من كل فلاح نصف شنبل قمح». و«مرة (في الخمسينيات) ضاعت عصا الربش[26]، فبلص[27] كل بيت بعشر ليرات»[28]! فسألنا الفلاحة جميلة لماذا كنتم لا تشتكون للحكومة، فأجابت: «وين في دولة، كان يقتل الزلمة أمام رئيس المخفر».

ختمت جميلة كلامها مجيبة بالعبارة ذات المغزى العميق: «الرب ما نطالو والعبد ما بشكينا»، أي أننا لا نستطيع الوصول لله لنشتكي له، والإنسان ممثل السلطة أو مالك الأرض، ورمزت إليه جميلة بـ «العبد»، لا يسمع شكوانا...

ثالثًا: فلاحو رويسة الحرش وصراعهم مع ملّاك الأرض من اللاذقية

كانت رويسة الحرش الواقعة على الضفة اليسرى للنهر الكبير الشمالي، إلى الشرق من اللاذقية، ملكًا لعبد الواحد هارون، الذي استولى عليها

= العلي من معاملة مالك العريمة «الإقطاعي» من آل بشور. فالملّاك من آل بشور استخدموا مع الفلاحين سياسة ذات وجهين تتلاءم مع التوازنات الطائفية والعشائرية وصِلاتهم القوية برؤساء عشائر العلويين من آل الحامد والعباس، ونفوذهم القوي في دوائر الدولة آنذاك.

(26) عصاة خشبية تنتهي بعارضة خشبية تُستخدم لتجميع الزرع المدروس على البيدر.

(27) بلص: أخذ المال ظلمًا ومن دون وجه مشروع. يُنظر: **المنجد الأبجدي**.

(28) على الرغم من أن المرأة كانت تتكلم بطلاقة وتدل تعابير وجهها على الصدق، فإننا نشك في أن المالك «بلص» عشر ليرات، تعويضًا عن الربش، الذي لم يكن ثمنه آنذاك يزيد على ليرة سورية واحدة، ولم يكن الفلاح يملك في ذلك الحين هذا المبلغ من المال. فهل قصدت جميلة أن تقول عشرة قروش، وأخذتها «الحال» والحماسة في أثناء الحديث، فحوّلت القرش إلى ليرة، وهذا ما نعتقده.

بإحدى الوسائل الإقطاعية المعروفة. وبعد وفاة عبد الواحد، تقاسم تركته في القرية ولداه أسعد وعلي، فصار لكل منها ثلاثة صمود. وآل هارون من العائلات السياسية المعروفة في اللاذقية؛ إذ وصل أسعد هارون ذات مرة إلى الوزارة، وكان من وجوه الحزب الوطني البارزة. (التقينا في رويسة الحرش، مصادفة، سائق سيارة أسعد هارون، سليم كوسا، فعرفنا منه أن أجره الشهري في عام 1947 كان 25 ليرة سورية، إضافة إلى المبيت والأكل على حساب أسعد بك).

كانت رويسة الحرش مؤلفة من ستة صمود، عمل في كل صمد منها فلاحان، أي إن القرية تألفت من 12 مرابعًا، منهم الفلاح حمادي حسن، المولود في عام 1889. وإضافة إلى رويسة الحرش، ملك آل هارون القبارصية وجبريون والقفر والضامات والعمورونية والجريمقية. وفي عامي 1952 و1953 تحالف فلاحو هذه القرى لرفع حصتهم من 28 في المئة إلى 40 في المئة. وكان الفلاح المالك لبقر الحراثة يأخذ 33 في المئة من المحصول لقاء جهده وبقراته في الحراثة. إضافة إلى ذلك، كانت تترتب على المحصول النفقات التالية:

6.5 في المئة	أجرة الدراس
5 في المئة	للرجاد (نقل الحب من الحقل إلى البيدر)
25 في المئة	ضريبة العشر
36.5 في المئة	حاصل المجموع
33 في المئة	حصة الفلاح وبقراته
69.5 في المئة	الباقي

معنى هذا أن حصة المالك الصافية هي 30.5 في المئة تقريبًا، لكن في الواقع استمر المالك في تحصيل العشر الذي ألغي في عام 1942 واستُبدل بضريبة الإنتاج الزراعي، وضمه إلى محاصيله. ومن جهة أخرى كانت حصة

الفلاح، وهي 33 في المئة، تتراجع إلى 28 في المئة بعد حسومات متنوعة. وكان الفلاحون ينقلون البطيخ والبندورة والباذنجان على ظهور الدواب إلى اللاذقية، حيث يتسلمها تاجر متفق مع المالك. والفلاحون لا يقبضون أي ثمن، لأن الحساب كان يجري بين المالك والتاجر. وما يستلمه الفلاح من نقود عند مجيئه إلى اللاذقية، هو ربع ليرة ثمن الغذاء، وكان ذلك في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات. بعدها يقوم المالك بحسم العشر والحاصل وغيرهما من النفقات، ويسجل الثمن «على كيفه» فلا يصل إلى الفلاح من ثمن الخضار أكثر من 30 في المئة من سعرها. إضافة إلى هذا، كان على الفلاحين المرابعين خدمة الشوباصي (وكيل المالك) وإطعامه. ولم يكن الشوباصي يأكل إلا البيض المقلي بالسمن والشلفون (الفروج). وكثيرًا ما حاول الشوباصي أن يمارس هيبة الزعماء على المرابعين، والواقع أن الظلم الذي مارسه الشوابصة، وغيرهم من أزلام الإقطاع في مناطق أخرى، لا نجده على هذا القدر من العنف والحدة، في سهل اللاذقية[29].

في أيام الشيشكلي، صدر قرار برفع حصة الفلاح إلى 40 في المئة، فكان أن اجتمع مرابعو بيت هارون في قرى رويسة الحرش والقبارصية وجبريون والضامات والعمرونية، «سرًا» في أحد منعطفات نهر وادي الكبير الشمالي، وبعيدًا عن أعين الشوباصي وزبانيته. وفي الاجتماع، أقسم الجميع الأيمان على أخذ 40 في المئة من محصول الحبوب على البيدر. وبعد هذا الاجتماع الفلاحي السري، الذي وصلت أخباره إلى الشوباصي، زار المالك علي هارون رويسة الحرش. وكانت العادة أن يسير الفلاحون في ركاب المالك لدى زيارته للأرض، فأخبره الشوباصي بالاجتماع السري، وتمسك الفلاحون بقرار الشيشكلي، أي بأخذ 40 في المئة من المحصول، فأجاب

(29) بلغ عدد الملّاك المشمولين بالإصلاح الزراعي في محافظة اللاذقية 106 ملّاك، توزع قسم كبير منهم بين العائلات التالية: علي ديب (جبلة)، الكنج (جبلة)، سعادة (اللاذقية)، شاهين (زغرين)، شومان (اللاذقية)، شريتح (اللاذقية) وهارون (اللاذقية)... وشمل الإصلاح من آل هارون كلًّا من: محمد أسعد عبد الواحد هارون وكامل بن مصطفى هارون وعزت مصطفى هارون وجودت، صديق هارون.

علي هارون: «ميت شيشكلي مثل هالشيشكلي مابيسووا قشة»، معبّرًا عن رفضه تنفيذ قرار رئيس الدولة، ومعلنًا أن الإقطاعية أقوى من الحكومات الساعية وراء شعبية الفلاحين... وجاء البيدر في صيف 1952 و1953، فأصر الشوباصي على إعطاء الفلاح حصة 28 في المئة، وكان الشيشسكلي، الذي أصدر القرار، قد تراجع عنه، وأخذ يسير في اتجاه التعاون مع الإقطاعيين، ولذلك لم يتجاسر الفلاحون على المقاومة، وتراجعوا عن تنفيذ مقررات اجتماعهم السري. ولم يستسلم فلاحو (مرابعو) رويسة الحرش، على الرغم من تراجعهم على البيدر، حيث أعطاهم الشوباصي 28 في المئة فقط؛ إذ ذهب فلاحان لمقابلة علي هارون، الذي كان يصطاف في صلنفة، وبعد مفاوضات، رأى هارون - حفاظًا على مصلحته - أن يعطي الفلاحين 33 في المئة، وهي الحصة المتعارف عليها. وعاد الفلاحون واسترجعوا من الشوباصي الفرق، وهو 5 في المئة من المحصول. أما فلاحو القرى الثانية، فلم ينالوا شيئًا، حتى مجيء قانون العلاقات الزراعية في عام 1958. والسؤال، هنا: لماذا تراجع الفلاحون ولم يتابعوا نضالهم حتى النهاية؟ لا شك في أن الجواب يكمن في فهم الأوضاع المحيطة بأيام الشيشكلي في عامي 1952 و1953، وهي:

- إصدار الشيشكلي وحزبه، حزب التحرير العربي، سلسلة من الخطب والتصاريح الرنّانة بشأن مساعدة الفلاح. ولكن طبيعة النظام (البرجوازي الإقطاعي) كانت تجعل من الخطب والتصاريح والخطب الرنانة حبرًا على ورق.

- كانت أجهزة السلطة المحلية لا تزال في يد القوى الإقطاعية، تستخدمها لقمع أي تحرك فلاحي.

- قام الشيشكلي بملاحقة الأحزاب التقدمية ومنعها من التحرك العلني، وضيّق عليها الخناق، ما منعها في عامي 1952 و1953 من إبداء أي تأييد أو مساندة فعلية للفلاحين، الذين تحركوا، بحسب أقوال الفلاح المسن حمادي حسن، تلقائيًا وعفويًا.

- تبعثر الفلاحين، مرابعي بيت هارون، في عدد من القرى والمزارع الصغيرة. وخوفهم من التهجير، في حال إصرارهم على المطالبة بحصتهم، التي لم تبق قانونية بعد تراجع الشيشكلي عن سياسة إرضاء الفلاحين.

- لم يكن المرابعون يشكلون وحدة اجتماعية متماسكة؛ ففي كل قرية أو مزرعة، كان الفلاحون المرابعون ينتقلون للعمل من قرية إلى أخرى بمعدل مرة واحدة كل عامين، وهذا كان يؤدي إلى ضعف التلاحم الفلاحي، إضافة إلى بطش السلطة وأساليبها الإرهابية.

الملحق (6)

كلمة رثاء في المرحومة (س)، ضحية الرصاص الطائفي الأرعن الدولة الوطنية السورية بين ناري استبدادين

الدولة الوطنية السورية هي من وارثي الدولة العثمانية، وصدى لتطور الحضارة الأوروبية الحديثة، وحصيلة لحركة النهضة العربية والنضال الوطني ضد الاستعمار.

قامت الدولة الحديثة في أوروبا نتيجة انتصار الرأسمالية الساحق على الإقطاعية. أما مشرقنا العربي، وكان جزءًا من الدولة العثمانية، فإن الدولة الحديثة فيه بدأت تتكون في أحضان النظام الإقطاعي بشكله الجديد المتلائم مع بداية انتشار الرأسمالية الضعيفة والتابعة لرأس المال الأوروبي.

أخذت الدولة العثمانية الحديثة في التكوّن في منتصف القرن التاسع عشر مع صدور قوانين التنظيمات ذات الأبعاد البرجوازية. لكن مفعول تلك القوانين وأصداء الحداثة بقيت محدودة الأثر في العهد العثماني لسببين: طبيعة الدولة العثمانية ذات الجذور الإقطاعية، والمجتمع الراكن الساكن الذي كان فقهاء السلطان يدّعون أن القوانين الوضعية مخالفة للشريعة.

مع انهيار الدولة العثمانية في عام 1918، حدثت نقلة من خط الجامعة الإسلامية ونظام الطوائف والمِلَل إلى خط الوطنية والقومية، بحسب المفهوم

البرجوازي الأوروبي للقومية المتداخل مع المفهوم الخلدوني (نسبة إلى ابن خلدون) للعصبية. وفي الوقت نفسه، لم تَخْتَفِ الأيديولوجيات السابقة، ولا سيما على المستوى الثقافي الشعبي وفي الأدب الشعبي والسِيَرْ الشعبية؛ إذ طغت عليها الأيديولوجيا الإسلاموية أو القبلية، وهذا يعني تداخل أيديولوجيات وتعايشها وتصارعها في مجتمع تسوده علاقات ما قبل الراسمالية.

***

اتسمت الدول العربية (السورية، اللبنانية، الأردنية، العراقية، المصرية)، وريثة الدولة العثمانية، بسمتين بارزتين:

- استمرار مفاهيم الدولة السلطانية (المملوكية والعثمانية) في نسيج الدول العربية الحديثة وخلاياها، ما أدى إلى طبع هذه الدول بسمات الدولة السلطانية المترَعة بطبائع الاستبداد، التي تحدث عنها الكواكبي.

- تأثر قيام الدولة العربية الحديثة تأثرًا واضحًا بأنموذج الدولة الحديثة البرجوازية الأوروبية، أكثر من تأثره، في المراحل الأولى، بالتطورات الاقتصادية الاجتماعية (الرأسمالية) السائرة ببطء في مجتمعاتنا العربية. وكان لرجحان كفة العامل الخارجي على العامل الداخلي أثر واضح في تطور الدولة العربية الحديثة، وفي تشابك القوى الاجتماعية المسيِّرة لها، وتعثّر خطاها.

***

كان الهدف الرئيس للانتداب الفرنسي (1920-1943) - كما هي الحال للانتداب البريطاني - تشديد قبضة الرأسمالية الفرنسية ومؤسساتها على سورية ولبنان، لاستثمار خيرات هذه البلاد وفق الأسلوب الإمبريالي المعروف، وهنا يكمن الوجه المظلم للانتداب بصفته أخف وسائل الاستعمار وطأة.

لكن كان للانتداب وجهًا آخر تمثّل في ازدياد تأثير أفكار الثورة الفرنسية وهبوب رياح الحداثة والتحديث، التي ساهمت، على الرغم من مرارة الاحتلال

الاستعماري، في تحريك عملية التطور بمختلف أبعادها ودفعها إلى الأمام. وأتى في مقدمة عملية التطور هذه السير قدمًا في بناء الدولة السورية الحديثة.

***

مع فجر الاستقلال، أخذت مواقع الدولة السورية الحديثة المستقلة تتوطد رويدًا رويدًا مع الاستمرار في بناء هيكلية الدولة وفق القواعد والأسس، التي خطط لها ووضعها «الفكر البرجوازي الفرنسي»؛ إذ وضع مثقفو الدولة السورية جملة من القوانين الحديثة المستقاة من خبرة الدولة البرجوازية في الغرب، وتحديدًا فرنسا. ويلاحَظ أنه لم يتم نقل القوانين نقلًا حرفيًا، كما يظن بعضهم، بل جرت مراعاة الأحوال الموضوعية المحلية وواقع المجتمع العربي الشرقي وما يحمله على منكبيه من موروث عمره مئات السنين. ومن يراجع قوانين تلك المرحلة، بعين متروية، يلاحظ أن واضعي معظم تلك القوانين جمعوا المجد من طرفيه: أولًا الأخذ من الفكر البرجوازي ما هو ضروري للتقدم والتطور، وثانيًا الاعتماد على الموروث التاريخي من منطلق فهم الأوضاع التي أنتجت ذلك الموروث، وإعادة انتاج هذا الموروث بما يلائم بناء الدولة الحديثة.

أهم إنجازات الدولة السورية الحديثة: وضع القانون المدني في عام 1949 ذي الصبغة العلمانية (الذي لا يزال ساري المفعول إلى الآن)؛ إلغاء الأوقاف الذرية؛ إصدار قانون العمل؛ جملة من القوانين الزراعية المتناقضة؛ عدد من القوانين في مصلحة التصنيع مثل تأميم مشروعات الكهرباء والماء والخطوط الحديد المملوكة من رأس المال الأجنبي؛ تحرير النقد السوري من السيطرة الأجنبية، وافتتاح البنك المركزي.

شرعت الجمعية التأسيسية المنتخبة في تشرين الثاني/نوفمبر 1949 في وضع دستور أثار مناقشات حامية، لم تكن الجماهير الشعبية بعيدة عنها، تصارعت فيها الآراء والاتجاهات الليبرالية والسلفية، وتواجهت مصالح طبقات الشعب المتناقضة، خصوصًا قضية الموقف من الملكية الإقطاعية.

كما دارت في البرلمان وعلى صفحات الجرائد نقاشات حادة تناولت طبيعة الدولة: دولة علمانية أم دينية، وأخيرًا تمّ التوصل إلى حل وسط عبّرت عنه المادتان الأولى والثالثة من الدستور؛ فالمادة الأولى نصت على أن «سورية جمهورية عربية ديموقراطية نيابية ذات سيادة. وهي وحدة سياسية لا تتجزأ ولا يجوز التخلي عن جزء من أراضيها. والشعب السوري جزء من الأمة العربية». والمادة الثالثة نصت على أن «دين رئيس الجمهورية الإسلام. الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع. حرية الاعتقاد مصونة، والدولة تحترم جميع الأديان السماوية، وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها على أن لا يخل ذلك بالنظام العام. الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية».

بعد الانقلابات العسكرية الثلاثة (1949–1951)، جاءت مرحلة المجلس النيابي السوري (1954–1958)، وهي العهد الزاهر للديمقراطية والحرية، وظهور معالم المجتمع المدني وحرية الأحزاب والنقابات والجمعيات والأفراد في العمل المنتج. وفي هذه المرحلة اختفت الولاءات العشائرية والطائفية إلى حد بعيد، وحلّت محلها الولاءات الوطنية والقومية. ويمكن القول إن النهضة العربية بلغت في أواخر خمسينيات القرن العشرين أوج مرحلتها الثالثة باتساع دائرة الولاءات الوطنية والقومية، ورجحان كفة العقلانية، وتقلّص دائرة المحرمات.

من مميزات تلك الفترة:

– تبلور معالم البرجوازية الصناعية ذات الاتجاه الوطني الراغب في تحرر البلاد الاقتصادي من سيطرة السوق الرأسمالية العالمية.

– صعود الفئات الوسطى (البرجوازية الصغيرة) في الريف والمدينة، وهي تموج بالمشاعر الوطنية والقومية، طامحة إلى إزاحة «الطبقات الأعلى منها»، والحلول محلها.

– تكوّن طبقة عاملة كانت ملامحها العامة واضحة المعالم في أواخر خمسينيات القرن العشرين.

- اتساع عملية انحلال العلاقات الإقطاعية، وعجز بقايا النظام الإقطاعي عن حماية نفسه، مع احتلال الحركة الفلاحية مواقع مهمة في مسار التطور العام.

- انتصار مبدأ «المواطنة» والمساواة أمام القانون بين سائر فئات الشعب، على اختلاف انتماءاتها المتنوعة.

- تنعُّم البلاد بقسط وافر من الحريات الديمقراطية، وأصبحت سورية في أواخر خمسينيات القرن العشرين المثال المحتذى في العالم العربي في النهوض والتقدم والديمقراطية.

***

السؤال المطروح اليوم: كيف تمكنت الولاءات العشائرية والطائفية والعسكر السلطاني من إضعاف المجتمع المدني وتحجيم العلمانية وتهميش الديمقراطية؟ ويليه السؤال الأخطر: من الذي ساهم في إضعاف الدولة الوطنية المدنية الديمقراطية، ووضع البلاد على كف عفريت الانقسامات الطائفية والمذهبية، ودفع البلاد إلى حافة الهاوية؟

هنا يُطرح سؤال آخر: ما دور العسكريتاريا «ودولتها الأمنية» ذات الصبغة الطائفية في الوصول إلى الحالة الخطِرة اليوم، التي تهدد وجود الدولة الوطنية السورية؟

***

لا حاجة إلى القول إن الحديث عن دور العسكر في حكم البلاد والعباد بحاجة إلى كتاب كامل؛ فجذور تراث الحكم العسكري في مشرقنا العربي تعود إلى عهد المماليك، ومن ثمّ وريثتهم الانكشارية العثمانية التي انتهى عزّها مع حركة الإصلاحات في الدولة العثمانية وقيام الدولة الحديثة (العثمانية) في منتصف القرن التاسع عشر.

جاء الحكم الاستعماري بعساكره لقمع الحركات المناهضة للاستعمار لكنه ساهم، في المقابل، في ترسيخ دعائم الدولة الحديثة. وورثت سورية من

الانتداب الفرنسي قيام دولة مدنية يغلب عليها الطابع الليبرالي بصِيَغِه المتخلفة، ويُسيّرها تحالف كبار الملّاك الإقطاعيين مع البرجوازية الوطنية الناشئة. وعندما احتدمت التناقضات داخل المجتمع، بدأ بعض الضباط يتطلعون بأبصارهم للقفز إلى السلطة، وساعدهم على تحقيق طموحاتهم ضعف الطبقات الاجتماعية، وتحديدًا البرجوازية الوطنية الحاضنة للتطور والتنمية. وجاءت هزيمة الجيوش العربية أمام الزحف الصهيوني لاحتلال فلسطين وتأسيس دولة إسرائيل وسيلة استخدمها العسكر فزّاعةً للسيطرة والاستئثار بالحكم، وحجب الديمقراطية بحجة تحشيد القوى لـ «تحرير فلسطين».

سلطة العسكر هذه، المختَزِنة في شرايينها كثيرًا من سمات الدولة السلطانية (المملوكية العثملية)، لا تختلفَ عن غيرها من سلطات دول العالم، قديمه وحديثه، من حيث طابعها الاجتماعي - الطبقي المسخّر لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك. ولا بد من القول إن طابع «الدولة المزرعة» للعسكريتاريا ومن يسير في ركابها، عرّقل عملية قيام دولة حديثة عصرية بأدواتها وفكرها. كما أفرغت سلطة العسكريتاريا و«دولتها الأمنية» كثيرًا من أسس الحرية، التي قامت عليها الدولة الوطنية السورية. وهذا ما يدفع إلى التساؤل: أليست «الدولة الأمنية» مسؤولة، من دون أن تدري، وفي كثير من الوجوه، عن تمهيد الطريق للإسلام السياسي المتطرف، كي يعلن إقامة دولة الخلافة الإسلامية ومحو الدولة الوطنية؟

معروف أن فشل العسكر في التحرير أدى إلى حلول الإسلام السياسي محلّ العسكر، وهو ينادي: الإسلام هو الحل لجميع المشكلات، وفي مقدمها تحرير فلسطين، وكأن قدر العالم العربي هو الانتقال من استبداد العساكر إلى استبداد الأصوليات الدينية، ليذهب هباء منثورًا جهد دعاة النهضة العربية والتنوير الإسلامي.

هكذا وقعت الدولة الوطنية السورية بين نارين: نار استبداد العسكريتاريا وما تمثله من جشع الفئات البيروقراطية المتحالفة مع البرجوازيات الطفيلية، ونار استبداد الإسلام السياسي المتزمت والمتطرف، وما يسعى إليه من الرجوع إلى خلافة السلطان عبد الحميد.

نشير هنا إلى أن الإسلام السياسي المعتدل لم يكن ضد بناء الدولة الوطنية السورية، بدليل التوافق الذي جرى بين الإسلام السياسي المعتدل ممثلًا بمصطفى السباعي ومحمد مبارك والقوى الوطنية (اشتراكية وليبرالية) في صوغ دستور عام 1950، الذي كان تجسيدًا لهيكلة الدولة الوطنية السورية، وهي تتلقى ضربات العسكريتاريا المتتالية من جهة، وتخنقها من جهة أخرى العواصف الهوجاء للإسلام السياسي المتطرف والمتحجر.

***

لم تكن التحركات الشعبية المنطلقة من درعا في ربيع 2011 بنت يومها، بل هي حصيلة جملة عوامل داخلية وصدى للتحركات ضد أنظمة الطغيان في عدد من الأقطار العربية. ما نريد تأكيده هنا هو أن التحركات الشعبية السورية المنادية بالحرية والكرامة كانت لها خلفيات اقتصادية اجتماعية موجّهة ضد ممارسات البرجوازية البيروقراطية ودولتها الأمنية. وعلى الرغم من أن هذه الخلفيات كانت حديث الناس، فإنها غُيّبت بعد اندلاع التحركات لأسباب لا مجال لذكرها هنا.

مع إمعان النظام السوري في قمع التظاهرات السلمية بالرصاص الحي، خفتت أصوات المطالبين بالحرية والكرامة، وتقلصت أعداد المنادين بأن الشعب السوري واحد، وأخذت تجتاح البلاد عاصفتان صحراويتان:

- عاصفة المتزمتين الإسلاميين التي تنهل من التراث المملوكي العثماني وتكفيريات ابن تيمية، مسعِّرة الأحقاد وضاربة عرض الحائط بالتراث العربي الإسلامي المجيد في أيام عزه، والذي ضمّ بين جناحيه سائر مكوّنات المجتمعات العربية الإسلامية وأنتج حضارة إسلامية مزدهرة ومنفتحة على العالم بين القرنين الثامن والثالث عشر الميلاديين.

- عاصفة الحشد الطائفي (العلوي) الذي سعّرته بعض قوى السلطة لحماية ثرواتها وما سرقته من أموال الشعب. وهذه القوى الرأسمالية البيروقراطية والطفيلية تُخِيف الطائفة العلوية، زاعمة أن «وجودها» مهدد

بالخطر إذا لم تمتشق السلاح وتسير وراء الحكام. كما تعزف قوى الحكم على أوتار إخافة الأقليات الدينية والمذهبية (من مسيحيين ودروز وإسماعيليين) ودفعها لمساندة النظام خوفًا من قدوم «عثمانية» جديدة تعيدها إلى عهد السلطان المستبد عبد الحميد وأجداده.

هاتان العاصفتان الصحراويتان المشبعتان برمال النفط (الخليجي والإيراني) تتقاذفان سورية، وتهزان مجتمعها هزًّا عنيفًا يهدد بتصدعه وانهياره. وهذا ما شجّع قوى الإسلام السياسي المتطرف على إعلان دولة «الخلافة الإسلامية» وعدم اعتراف هذه القوى بالدولة الوطنية السورية. وأوغلت القوى السلفية المتزمتة والمتحجرة في نهجها المرعب بمنع رفع علم الاستقلال ذي النجوم الثلاث الحمراء. هذا العلم الذي أبدعته الجمعية التأسيسية السورية في عام 1928، وأصبح علم الجمهورية السورية، إلى أن ألغته دولة العسكريتاريا. ولهذا أعاد ثوار التحركات الشعبية علم الاستقلال، تيمّنا بالمستقبل الزاهر.

اليوم، وبعد أن انزلقت التحركات الشعبية نحو العسكرة واختلط حابلها «الدولاري» بنابلها «التراثي السلطاني»، يأتي مسلحو الإسلام السياسي المتزمت والمتطرف، وكثير منهم أشتات وافدة من خارج سورية، يعتدون على علم الاستقلال، وهدفهم محو تاريخ سورية الوطني منذ قيام الدولة الوطنية العربية السورية، التي أعلن المؤتمر السوري في الثامن من آذار/ مارس 1920 استقلالها.

هذه السلفية المهتمة باللحى وحفّ الشوارب تتجاهل، أو بالأصح لا تعرف، أن ثمة سلفية أخرى قامت في عهد النهضة العربية ورعاها الإمام محمد عبده. كما تجهل سلفية الذقون هذه تاريخ السلفية النهضوية، التي كان من أعلامها الشيخ محمد رشيد رضا صاحب **المنار** السلفية الصادرة في القاهرة عام 1898. ولم يكن مصادفةً ترؤس الشيخ رشيد المؤتمر السوري، الذي أعلن استقلال سورية في عام 1920، ووضع الدستور باسم «القانون الأساسي للمملكة السورية العربية».

واليوم يجاهد دعاة الاستبداد السلطاني العثماني لدفن الدولة الوطنية السورية، التي حملت بين جنباتها معالم العصرنة والحداثة والطموح إلى مستقبل عربي مشرق. هذه الدولة، التي تبنّت الجوانب المشرقة النيّرة والعقلانية من تراثنا العربي الإسلامي تسعى قوى «التسلط» و«الرجعة» إلى دفنها في الرمال.

هذه الدولة الوطنية المدنية الديمقراطية السورية تعرضت وتتعرض لنيران استبدادي القوتين المتصارعتين: المباحث السلطانية والسلفية الجهادية، وكلا الطرفين ينهل من معين الدولة السلطانية (السلجوقية والمملوكية والعثمانية).

فهل ستصمد الدولة الوطنية السورية أمام الرياح العاتية؟

المراجع

1 - العربية

كتب

آل تقي الدين الحصني، محمد أديب. **كتاب منتخبات التواريخ لدمشق**. تقديم كمال الصليبي. 3 ج. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979.

أبازيد، سلطان. **ذاكرة الوطن والمنفى**. فايدة فضة (إعداد وتحرير). باريس: [د. ن.]، 2007.

إبراهيم، فؤاد. **السلفية الجهادية في السعودية**. بيروت: دار الساقي، 2009.

أبو غدة، عبد الفتاح. **مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل**. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، [د. ت.].

أبي راشد، حنا. **حوران الدامية: بحث عام في تاريخ شعوبها، ونسبهم، وعاداتهم، واعتقاداتهم، وآثارهم، وحروبهم، ونوابغهم، النازحين عنها**. القاهرة: مكتبة زيدان العمومية، 1926.

الأحزاب السياسية. دمشق: دار الرواد، [د. ت.].

الأحزاب السياسية في سوريا. دمشق: [د. ن.]، 1954.

الأحزاب والحركات القومية العربية. تنسيق وتحرير فيصل دراج وجمال باروت. 2 ج. دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، [2000].

الإخوان المسلمون في سوريا: ممانعة الطائفة وعنف الحركة. دبي: مركز المسبار، 2011.

أرسلان، شكيب (الأمير). **تاريخ الدولة العثمانية**. دمشق: دار ابن كثير، 2001.

الأرمنازي، نجيب. **سورية: من الاحتلال حتى الجلاء**. ط 2. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1973.

الأسطواني، محمد سعيد. **مشاهد وأحداث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر، 1256هـ - 1277هـ/ 1840م - 1861م**. دمشق: دار الجمهورية، 1994.

الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. تحقيق وتقديم محمد عمارة. بيروت: دار الشروق، 1993.

أمين، مصطفى. **صفحات من تاريخ الوطن: أحداث وذكريات**. بيروت: دار الينابيع، 2006.

إنجلز، فريدريك. **الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية**. ترجمة عبد النافع طليمات. تدقيق بدر الدين السباعي. حمص: دار ابن الوليد، 1957.

أورهونلو، جنكيز. **إسكان العشائر في عهد الإمبراطورية العثمانية**. ترجمة فاروق مصطفى. بيروت: دار الطليعة الجديدة، 2005 [صدرت الطبعة التركية في عام 1987].

أوين، جوناثان. **أكرم الحوراني: دراسة حول السياسة السورية ما بين، 1943-1954**. ترجمة وفاء الحوراني. حمص: دار المعارف، 1997.

إيلين، م. **الإنسان قاهر الطبيعة**. ترجمة بدر الدين السباعي ونوري حجو الرفاعي. حمص: دار ابن الوليد، [د. ت.].

باروت، محمد جمال. **التكّون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحوّل من البدونة إلى العمران الحضري**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

البارودي، فخري. **مذكرات البارودي: ستون سنة تتكلم**. 2 ج. دمشق: [د. ن.]، 1951.

الباني، محمد سعيد. **تنوير البصائر بسيرة (الشيخ طاهر)**. دمشق: مطبعة الحكومة العربية السورية، 1920.

البستاني، بطرس. **الجمعية السورية للعلوم والفنون 1847–1852**. بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، 1990.

بشارة، عزمي. **سورية درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

بليخانوف، جورجي. **دور الفرد في التاريخ**. ترجمة إحسان سركيس. حمص: دار ابن الوليد، [د. ت.].

البوطي، محمد سعيد رمضان. **السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**. بيروت/ دمشق: دار الفكر، 1998.

بيان المؤتمر التأسيسي لعصبة العمل القومي المنعقد في قرنايل في 4 جمادى الأولى سنة 1352 هجري/ 24 أغسطس سنة 1933 ميلادي. دمشق: المطبعة العصرية، [د. ت.].

البيطار، عبد الرزاق بن الحسن بن إبراهيم. **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 1253–1335م**. حقّقه ونسّقه وعلّق عليه محمد بهجة البيطار. 3 ج. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1961–1963.

بيهم، محمد جميل. **الانتدابان في العراق وسورية: إنكلترا - فرنسا**. صيدا: مطبعة العرفان، 1931.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. نقد العقل العربي 3. ط 5. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

الجميل، سيّار. **العثمنة الجديدة: القطيعة في التاريخ الموازي بين العرب والأتراك.** بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

الجندي، سامي. **البعث.** بيروت: دار النهار، 1969.

حداد، غسان محمد رشاد. **أوراق شامية من تاريخ سورية المعاصر، 1946-1966.** ط 3. القاهرة: مكتبة مدبولي، [2007].

حرب، محمد. **السلطان عبد الحميد الثاني: آخر السلاطين العثمانيين الكبار.** دمشق: دار القلم، 1990.

حزب البعث العربي الاشتراكي. **نضال حزب البعث العربي الاشتراكي، 1943-1980: دراسة تاريخية تحليلية موجزة.** دمشق: القيادة القومية، 1981.

الحزب القومي العربي: المنهج والنظام الداخلي. دمشق: الحزب، 1947.

الحزب الوطني: النظام الداخلي. دمشق: الحزب، 1947.

الحسيني، إسحاق موسى. **الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة.** بيروت: دار بيروت، 1952.

الحصري، ساطع. **البلاد العربية والدولة العثمانية.** بيروت: دار العلم للملايين، 1965.

الحكيم، حسن. **عبد الرحمن الشهبندر: حياته وجهاده.** بيروت: الدار المتحدة، 1985.

حلال، جبران. **ذكريات النقابي جبران حلال.** تحقيق عبد الله حنا. دمشق: [د. ن.]، 1999.

حمادة، سعيد. **النظام الاقتصادي في سورية ولبنان.** بيروت: المطبعة الأمريكانية، 1936.

الحمصي، نزيهة. **الجنة الضائعة: مذكرات نزيهة الحمصي، حرم أكرم الحوراني**. دمشق: مكتبة السائح، 2003.

الحمود، نوفان رجا. **العسكر في بلاد الشام في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1981.

حنا، عبد الله. **الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، 1920–1945**. دمشق: دار التقدم العربي، 1973.

______. **حركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: نموذج لحياة المدن في ظل الإقطاعية الشرقية**. بيروت: دار ابن خلدون، 1985.

______. **الحركة الشيوعية السورية: الصعود والهبوط: دراسة تجمع بين التاريخ الشفهي والتاريخ المكتوب**. دمشق: نون للطباعة والنشر والتوزيع، 2008.

______. **الحركة العمالية في سورية ولبنان، 1900–1945**. دمشق: دار دمشق، 1973.

______. **دير عطية: التاريخ والعمران من الوقف الذري إلى المجتمع المدني (أواخر القرن الثالث عشر – منتصف القرن العشرين)**. دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 2002.

______. **العامية والانتفاضات الفلاحية في جبل حوران (1850–1918)**. دمشق: دار الأهالي، 1990.

______. **عبد الرحمن الشهبندر، 1879–1940: علم نهضوي ورجل الوطنية والتحرر الفكري**. دمشق: دار الأهالي، 1989.

______. **الفلاحون يروون تاريخهم في سورية القرن العشرين: دراسة تجمع بين التاريخ المروي والتاريخ المكتوب**. دمشق: نون للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.

______. **القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سوريا ولبنان، 1820-1920**. 2 ج. بيروت: دار الفارابي، 1978.

______. **المثقفون في السياسة والمجتمع (الأطباء)**. دمشق: دار الأهالي، 1996.

______. **المجتمعان الأهلي والمدني في الدولة العربية الحديثة**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002.

______. **من الجبل العلوي إلى عاصمة بني أمية: دروب الكفاح للطلائع اليسارية ودور دانيال نعمة ورفاقه (1945-1970)**. طبعة خاصة. بيروت: دار الفارابي 2014.

حوّى، سعيد. **جند الله ثقافة وأخلاقًا**. ط2. دراسات منهجية هادفة في البناء. [د. م.: د. ن.، د. ت.].

______. **من أجل خطوة إلى الأمام: على طريق الجهاد المبارك**. القاهرة: مكتبة وهبة، 1978.

الحوراني، أكرم. **مذكرات أكرم الحوراني**. 4 ج. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000.

الحوراني، ألبرت. **تاريخ الشعوب العربية**. ترجمة كمال خولي. بيروت: دار نوفل، 1997.

حومد، عبد الوهاب. **الاشتراكية الدستورية**. حلب: [د. ن.]، 1956.

خلفيات الثورة: دراسات سورية. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

خنشت، يوسف موسى. **طرائف الأمس غرائب اليوم أو صور من حياة النبك وجبل القلمون في أواسط القرن التاسع عشر**. تقديم وتحقيق عبد الله حنا. دمشق: [د. ن.]، 1995.

خوري، رئيف. **حقوق الإنسان: من أين وإلى أين المصير؟**. دمشق: دار ابن زيدون، 1937.

خوندة، محمد. **تاريخ العلويين وأنسابهم**. اللاذقية: [د. ن.]، 2004.

الخياطة، سليم. **الحبشة المظلومة: أو فاتحة آخر نزاع للاستعمار في دور انهياره**. بيروت: روضة الفنون، 1935.

______. **حميات في الغرب: جولات دراسية بين صراع الجماعات في العالم الغربي**. بيروت: دار الفارابي، 1933.

______. **على أبواب الحرب**. بيروت: [دار الفارابي]، 1934.

درنقية، محمد أحمد. **السيد محمد رشيد رضا: إصلاحاته الاجتماعية والدينية**. طرابلس، لبنان: دار الإيمان، 1980.

دروزة، محمد عزة. **حول الحركة العربية الحديثة: تاريخ ومذكرات وتعليقات**. 2 ج. صيدا: المطبعة العصرية، 1950.

الدستور. ترجمه عن اللغة التركية نوفل بن نعمة الله بن جرجس بن نوفل مراجعة خليل الخوري. بيروت: المطبعة السورية، 1301هـ/ 1883م.

الدكتور صلاح الدين القاسمي، 1305-1334: آثاره، صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين. قدّم له وحقّقه محب الدين الخطيب. القاهرة: المطبعة السلفية، 1959.

الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة. إشراف وتقديم أكمل الدين إحسان أوغلى ترجمة صالح سعداوي. 2 ج. إستانبول: منظمة المؤتمر الإسلامي - مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة، 1999.

رافق، عبد الكريم. **العرب والعثمانيون، 1516-1916**. دمشق: [المؤلف]، 1974.

الربعي، أبو الحسن علي بن محمد. **فضائل الشام ودمشق**. حققه ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، 1950.

رجائي، محمد. **الأحزاب السياسية في سوريا ودورها في الحركة الوطنية، 1920–1939**. إربد، الأردن دار الكندي، 2005.

زرزور، عدنان محمد. **مصطفى السباعي: الداعية المجدد، 1915–1964**. أعلام المسلمين 82. دمشق: دار القلم، 2000.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. 8 ج. بيروت: دار العلم للملايين، 1980.

زكريا، أحمد وصفي. **عشائر الشام**. دمشق: دار اليقظة العربية، 1947.

السباعي، بدر الدين. **أضواء على الرأسمال الأجنبي في سورية، 1850–1958**. ط 2. دمشق: دار الجماهير، 1970.

______. **أضواء على قاموس الصناعات الشامية**. دمشق: دار الجماهير الشعبية، 1977.

______. **الحرب والشعوب**. حمص: دار ابن الوليد، 1957.

______. **المرحلة الانتقالية في سوريا، عهد الوحدة، 1958–1961**. دمشق: [د. ن.]، 1980.

السباعي، مصطفى. **اشتراكية الإسلام**. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1959.

ستودارد، لوثروب. **حاضر العالم الاسلامي**. وفيه فصول وتعليقات وحواش مستفيضة عن دقائق أحوال الأمم الإسلامية وتطورها الحديث وضعها الأمير شكيب أرسلان. ترجمة عجاج نويهض. 2 ج. القاهرة: المكتبة السلفية، 1935م.

سعادة، أنطون. **نشوء الأمم**. ط 2. دمشق: فتى العرب، 1951.

سعيد، أمين. **أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف حسين**. بيروت: دار الكاتب العربي، 1965.

______. **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن**. 2 ج. القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.].

السفرجلاني، محي الدين. **تاريخ الثورة السورية**. دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1961.

السقاف، حسن بن علي. **السلفية الوهابية: أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية**. [د. م.]: دار الميزان، [د. ت.].

سلامة، فائز. **أعلام العرب في السياسة والأدب**. دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1935.

سلسلة نضال البعث: الجزء الأول: القطر السوري، 1943-1949. بيروت: دار الطليعة، 1972.

سلطان باشا الأطرش. **أحداث الثورة السورية الكبرى كما سردها قائدها العام سلطان باشا الأطرش، 1925-1927**. دمشق: دار طلاس، 2008.

سلوم، رفيق رزق. **حياة البلاد في علم الاقتصاد: ملخص باختصار عن أحدث المؤلفات في هذا العلم**. حمص: مطبعة قسطنطين ينيء، 1912.

السيد، جلال. **حزب البعث العربي**. بيروت: دار النهار، 1973.

سيل، باتريك. **الصراع على سورية: دراسة للسياسة العربية بعد الحرب، 1945-1958**. ترجمة سمير عبده ومحمود فلاحة. دمشق: دار طلاس، 1983.

الشاوي، عبد القادر. **السلفية والوطنية**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1985.

الشطي، محمد جميل. **أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر، من 1201-1350هـ**. دمشق: دار اليقظة العربية، 1946.

الشهابي، مصطفى. **محاضرات في الاستعمار**. القاهرة: معهد الدراسات العربية العليا، 1957.

شهبندر، عبد الرحمن. **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**. القاهرة: مطبعة المقتطف، 1936.

الصباغ، ليلى. **المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني**. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1973.

صفحات من حياة نزيه مؤيد العظم. تحقيق دعد الحكيم؛ مراجعة وتدقيق علي القيّم وإيّاد خالد الطباع دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2006.

الصقال، فتح الله. **من ذكرياتي في المحاماة في مصر وسوريا**. حلب: مطبعة الضاد، 1958.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. 2 ج. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1994.

الصليبي، كمال. **تاريخ لبنان الحديث**. بيروت: دار النهار للنشر، 1984.

الصين في طريق الاشتراكية. ترجمة بدر الدين السباعي ونجاح ساعاتي السباعي. حمص: دار ابن الوليد، 1956.

طرازي، فيليب دي. **تاريخ الصحافة العربية**. 3 ج. بيروت: المطبعة الأدبية، 1914.

الطويل، توفيق. **التصوف في مصر إبان العصر العثماني**. السلسلة الفلسفية والاجتماعية 3. القاهرة: مكتبة الآداب، 1946.

عثمان، محمد فتحي. **السلفية في المجتمعات المعاصرة**. الكويت: دار القلم، 1993.

عثمان، هاشم. **الأحزاب السياسية في سورية: السرية والعلنية**. بيروت: رياض الريس، 2001.

العش، أنور. **في طريق الحرية**. دمشق: [د. ن.]، 1936.

العطار، نادر. **تاريخ سورية في العصور الحديثة**. دمشق: [د. ن.]، 1962.

العظم، خالد. **مذكرات خالد العظم**. ط 2. 3 ج. بيروت: الدار المتحدة، 1973.

العلوي، هادي. **من قاموس التراث**. ط 2. دمشق: دار الأهالي، 1988.

العياشي، غالب. **الإيضاحات السياسية وأسرار الانتداب الفرنسي في سورية**. بيروت: مطابع أشقر إخوان، 1955.

غارودي، روجيه. **أصول الحرية**. ترجمة بدر الدين السباعي. حمص: دار ابن الوليد، 1956.

فارس، جورج. **من هم في العالم العربي**. دمشق: مكتب الدراسات السورية والعربية، 1957.

الفارس، وليد. **حمص: الحصار العظيم: توثيق سبعمئة يوم من الحصار**. مذكرات وشهادات. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

فرزات، محمد حرب. **الحياة الحزبية في سوريا: دراسة تأريخية لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها بين 1908-1955**. دمشق: دار الرواد، 1955.

فروخ، عمر. **تاريخ الفكر العربي: إلى أيام ابن خلدون**. بيروت: دار العلم للملايين، 1966.

فريد، أحمد. **السلفية: قواعد وأصول**. الإسكندرية: دار العقيدة، 2003.

الفكر الفلسفي في مائة سنة. سلسلة العلوم الشرقية؛ الحلقة 39. بيروت: منشورات الجامعة الأميركية، 1962.

الفيصل، يوسف. **ذكريات ومواقف**. دمشق: التكوين للطباعة والنشر، 2006.

القاسمي، صلاح الدين. **صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين**. قدّم له وحقّقه محب الدين الخطيب. القاهرة: المطبعة السلفية، 1959.

القاسمي، ظافر. **جمال الدين القاسمي وعصره**. دمشق: مكتبة أطلس، 1965.

قدري، أحمد. **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى: قضايا وحوارات النهضة العربية**. دمشق: مطابع ابن زيدون، 1956.

قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري. سلسلة وثائق بيروت: دار ابن خلدون، 1972.

قوطرش، خالد. **مرآة الذكريات**. دمشق: دار الأهالي، 2000.

الكثيري، محمد. **السلفية بين أهل السنة والإمامية**. بيروت: دار الغدير، 1997.

كرد علي، محمد. **خطط الشام**. 6 ج في 3. ط 2، مصحّحة بقلم المؤلف. بيروت: دار العلم للملايين، 1969-1972.

______. **المذكرات**. 4 ج. دمشق: مطبعة الترقي، 1948-1951.

كلود، هنري. **مخاطر أزمة ومخاطر حرب**. ترجمة بدر الدين السباعي. مراجعة عبد النافع طليمات حمص: دار ابن الوليد، 1956.

الكيالي، عبد الرحمن. **المراحل: في الانتداب الفرنسي وفي نضالنا الوطني من عام 1926 حتى نهاية عام 1939: الجزء الأول**. حلب: مطبعة الضاد، 1958.

لماذا يناضل الحزب الشيوعي السوري؟ غايته القصوى وشيء من بروغرامه. دمشق: الحزب، 1930.

المبارك، محمد. **الأمة العربية في معركة تحقيق الذات**. دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، 1959.

المباركي، نور الدين. **السلفية الجهادية: ما هي؟ وماذا تريد؟**. [د. م.]: [د. ن.]، 2010.

المحبي، محمد الأمين بن فضل الله. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**. 4 ج. القاهرة: المطبعة الوهبية، 1868.

محفوض، عقيل سعيد. **الأكراد واللغة والسياسة: دراسة في البنى اللغوية وسياسات الهوية**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

مذكرات السلطان عبد الحميد. ترجمة وتقديم محمد حرب. ط 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.

المرادي، أبو الفضل محمد خليل بن علي. **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**. القاهرة: مطبعة بولاق، 1883.

مردم بك، خليل. **أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع**. بيروت: لجنة التراث العربي، 1971.

مسألة أكراد سورية: الواقع - التاريخ - الأسطرة. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي تقي الدين أحمد بن علي. **إغاثة الأمة بكشف الغمّة أو تاريخ المجاعات في مصر**. حمص: دار ابن الوليد، 1957.

مكاريوس، شاهين. **حسر اللثام عن نكبات الشام: وفيه مجمل أخبار الحرب الأهلية المعروفة بحوادث سنة 1860، مع تمهيد في وصف البلاد الجغرافي والسياسي**. القاهرة: [د. ن.]، 1895.

مهرجان الفكر والعقيدة لتكريم ذكرى عبد الحميد الزهراوي، رفيق سلوم، عزّة الجندي. دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1963.

المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، 922-1358هـ/ 1516-1939م. دمشق: جامعة دمشق - كلية الآداب، 1979.

الموسوعة الفلسفية العربية. معن زيادة [وآخرون] (تحرير). 2 ج. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986-1997.

النتشة، رفيق شاكر. **السلطان عبد الحميد الثاني وفلسطين: السلطان الذي خسر عرشه من أجل فلسطين**. ط 5. القاهرة: مطبعة مدبولي، 1990.

الهلالي، محمد مصطفى. **السلطان عبد الحميد الثاني بين الإنصاف والجحود**. دمشق: دار الفكر، 2004.

هويدي، حسن. **محاذير الاختلاط**. [د. م.]: [د. ن.]، 1972.

______. **الوجود الحق: براهين علمية قاطعة تدحض الإلحاد وتثبت الإيمان**. بيروت: المكتب الإسلامي، 1978.

يزبك، يوسف إبراهيم. **حكاية أول نوار في العالم وفي لبنان: ذكريات وتاريخ ونصوص**. بيروت: دار الفارابي، 1974.

يلماز، عمر فاروق. **السلطان عبد الحميد الثاني المفترى عليه: دراسة من خلال الوثائق**. ترجمه عن التركية طارق عبد الجليل. القاهرة: دار نشر عثمانلي، [2000].

دوريات

الأبحاث. العددان 21-22، 1968.

أسود وأبيض (دمشق). العدد 129، 30 أيار/ مايو 2005.

«حزب العمل الشيوعي في سورية». **الآن**. العدد 34، شباط/ فبراير 2005.

الحمصي، أحمد نبهان. «ترجمة السيد عبد الحميد ابن السيد محمد شاكر ابن السيد إبراهيم الزهراوي». **المنار**. ج 3، مج 21، كانون الأول/ ديسمبر 1918.

الخالدي، محمد روحي. «الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة». **المنار**. 24 كانون الأول/ ديسمبر 1908.

الخولي، بهي. «التيارات الإسلامية في سوريا في منتصف القرن العشرين». **الطليعة** (القاهرة). تشرين الأول/ أكتوبر 1987.

دراسات اشتراكية (دمشق). كانون الأول/ ديسمبر 1991.

«دستور دولة سوريا المنشور بقرار من المفوض السامي للجمهورية الفرنسية». **النشرة الرسمية للأعمال الإدارية للمفوضية العليا**. العدد 11، 15 حزيران/ يونيو 1930.

الشرق الأدنى (القاهرة). السنة 1، العدد 3. 25 تشرين الأول/ أكتوبر 1927.

الشرق الأوسط. العدد 36. 4 تموز/ يوليو 1928.

الصباغ، ليلى. «الجديد في العسكر الجديد». **الفكر العسكري** (دمشق). السنة 4، العددان 3-4، 1976.

الطريق (بيروت). العدد 4. تشرين الثاني/ نوفمبر 1993.

الطليعة. تشرين الأول/ أكتوبر 1936.

العاص، شاكر. «سورية المتيقظة». مجلة **الطليعة** (دمشق). تموز/ يوليو 1936.

عبد الصمد، ظهير. «بعض الأضواء على تاريخ منظمة حمص الشيوعية». مجلة **دراسات اشتراكية**. العدد 20. كانون الأول/ ديسمبر 1991.

قوطرش، خالد. «خالد بكداش طفلاً.. فطالباً.. فمناضلاً!». **الطليعة** (دمشق). العدد 54، 1995.

كرد علي، محمد. «الشيخ طاهر الجزائري». **مجلة المجمع العلمي العربي**. ج 1، مج 1، كانون الثاني/ يناير 1921.

المنار. 9 حزيران/ يونيو 1900.

النهضة (دمشق). آذار/ مارس 2010.

2 - الأجنبية

Books

Huhn, Ingeborg. *Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein als preußischer Konsul in Damaskus (1849–1861): dargestellt nach seinen hinterlassenen Papieren*. Islamkundliche Untersuchungen Bd. 136. Berlin: Schwarz, 1989.

Khoury, Philip S. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Lobmeyer, Hans Günter. *Opposition und Widerstand in Syrien*. Hamburg: Deutsches Orient - Institut, 1995.

Schilcher, Linda Schatkowiski. *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*. Stuttgart: F. Steiner, 1985.

Periodical

Internationale Presse-Korrespondenz. no. 1, Januar 1933.

Thesis

Hannah, Abdalla. «Die arabische Nationalbewegung im Bilad Scham anfang des 20. Jh.» Leipzig, 1965.

فهرس عام

- ب -

– خ –

- ش -

- ص -

- ظ -

- ع -

- ق -